
KÖPRÜLÜ KÜT.
220
M. Asım By.



حاشية صلاح الدين حاشية صلاح الدين

حاشية صلاح الدين على شرح العقايد

سيد العلماء والاماجد
فخر الاماثل والاساتيد
ذو ذوى الالباب
الفايق بين الاقران والاصحاب
المختص بانواع كرم العزيز الوهاب

حاشية صلاح الدين على شرح العقايد

واعلم ان ابطال السند قد يكون بابطال نفسه وحينئذ لم يلزم ابطال سنديته بالطريق الاولى وقد يكون بابطال سنديته وكذا فقط وذلك بان يكون السند اعم مطلقا او من وجه وابطال نفس السند الاعم مطلقا غير نافع في دفع المنع المذكور ابطال

ففي الفرد والازواج يغلب اقله
واكره عند المخالف غالب
يغلب مطلوب اذا الزوج يستوي
وعند استواء الفرد يغلب طالب

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

هذا ذكر معاني الافعال

اعلم ان افعل يجيء لمعان للتعدية وللصيرورة وللحينونة وللوجدان وللتعريض وللسلب وللمطاوع فعّل وللتمكين وللازالة وبمعنى الدخول في الشيء وللكثرة ولمعنى في نفسه لا يراد به شيء من هذه المعاني وبمعنى استفعل وكذا فعّل للتكثير والمبالغة وللجعل وللنسبة الى الشيء وللازالة وللسلب وبمعنى فعل وللصيرورة ولمعنى في نفسه ولا يراد هذه المعاني وكذا فاعل لما يكون بين اثنين فصاعدا وبمعنى فعل وبمعنى افعل وبمعنى فعّل وبمعنى تفاعل وللتكثير وكذا انفعل لمطاوع فعل وبمعنى فعل ولمطاوع افعل وكذا افتعل لزيادة المبالغة وبمعنى فعل وللمطاوعة وبمعنى تفاعل وللاخذ ولمعنى في نفسه وكذا تفعل لمطاوع فعّل وللطلب وبمعنى تفاعل وللاخذ الشيء بعد شيء وللتكلف وبمعنى فعل ولمعنى في نفسه وكذا تفاعل لما يكون بين الاثنين فصاعدا وللتكلف ولاظهار ما ليس في الباطن وبمعنى تفعل وبمعنى افعل ولمعنى في نفسه وكذا استفعل للطلب وبمعنى افعل وللتحول وللاعتقاد وللوجدان وللسؤال وللحسبة وللاستجاج وافعلّ وافعالّ للالوان والعيوب وافعوعل وافعنلل للمبالغة وافعنلى لمطاوع فعلى واما الملحق بالرباعي فليس المراد منها الا الالحاقات فقط واما فعلل وهو يجيء للتعدية فقط الابواب اربع اي ذلك

واما ابواب الثلاثي فهي مشتركة بين اللازم والمتعدي سوى باب ... فانه لازم فقط

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلي ذي المنن كاشف الكرب دافع المحن عالم السر والعلن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ناصب العلم رافع القلم خافض الكفر كاسر الصنم محيي الرمم مجري القلم لا يجري في ملكه الا ما يريد فسبحان من عجز الخلق عن كنه ذاته وتاه فهم الكليم عند السؤال عنه بما هو ومنتهى العلم فيه كبرياؤه لا غير ولا هو وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ونصلي على من سلك سبيل السداد ومن يضلل الله فما له من هاد محمد النبي الامي وعلى آله التقي النقي حفظوها على العربي والعجمي والغريب الحسن والحبيب وبعد فقد نشأ خدمة لدولة من فضله كل يوم يزيد شمس الضحى والبدر الباهر سلالة السلطان الاعظم الآمر بالسيف والقلم محمد بن السلطان بن السلطان مراد بن محمد بن بايزيد خان روح الله روحهم في دار السلام وابقى بقاءهم ببقاء الدهر والايام بالنبي وآله عليه وعليهم السلام

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشارح روح الله روحه بسم الله امتثالاً بقوله عم كل امر ذي بال الخ فان قلت
الامتثال حاصل بالذكر اللساني بل بملاحظة القلب في الاجمال الى نقشه في الكتابة قلت لانه
للموجود العيني وجودات اربع وجود في العين ووجود في الذهن ووجود في الكتابة ووجود
في العبارة فناسب ان يقصد كل نوع من الوجود لوجود الحق في ذلك النوع فاشار بذكر اسمه اولاً الى ان
اول الوجودات الغيبية هو وجود الحق واول المعارف الحقة معرفة الحق واول الاذكار والنقوش ذكر اسمه
ونقشه قوله الرحمن الرحيم هما صفتان مشبهتان من رحم بمعنى رقة القلب وهي كيفية نفسانية يستحيل حصولها فيحمل
على نهايته وهي الانعام وكذا سائر الكيفيات النفسانية المنسوبة اليه تعالى في القرآن كالغضب والحياء
وغيرهما وفيها اشارة الى فيضان الحق الاول الى كثرة لا تتناهى من جلائل النعم ودقائقها قوله الحمد
اي الثناء باللسان على الجميل الاختياري وقيل هو اظهار الصفات الكمالية قولاً او فعلاً او اعتقاداً
وبهذا المعنى ورد قوله عم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك قوله هو اسم للذات الواجب الوجود
المستجمع لجميع الصفات الكمالية وقيل هو اسم للذات من حيث هو بلا اعتبار ثبوت الصفات وعدمها
ورد بان الذات من حيث الاطلاق غيبة عن الموصوفية بالصفات فلا يتعين اليها الاشارة ولا يعلم فلا
يكون اسم دالاً على الذات من حيث كونها لا يعلم وهو فاسد بل هو علم للذات المتصف بالالوهية والربوبية
اقول ان اراد باطلاق الذات عدم تعينها بلا اعتبار الصفات فقط لان ذات الحق سابق بالعلية
على صفاته ونفس العلة سابق على المعلول فمردود وان اراد عدم العلم بنفسه بلا صفاته فهم عند
القائلين بجواز تعقل كنه ذاته تعالى ولو سلم فلا يلزم منه ان يكون لصفاته مدخل في التسمية بل يجوز ان
ذاته بصفاته فيوضع الاسم بازاء ذات المعلوم بلا اعتبار صفاته واما من قال ان ذاته غير متعين في
بل انما يتعين بالصفات فمنشأ غلط قولهم القائلين هو الوجود المطلق ومرادهم بذلك انه نفس الوجود

الوجود بلا تعين زائد عليه كالانسان وغيرها وتعين الوجود متعين بنفسه على ان تعينه نفسه والكلام
بعد محل بحث قوله المتوحد صيغة التفعل للتكلف فاذا نسب الى الصانع المنزه عن التكلف يراد كماله
في مفهومها على الفاعل المذكور فلذا اختار التوحد على الواحد وقيل اختاره للدلالة على الوحدة
من ذاته توحده اما ما ذكرنا او بيان صيغة التفعل للمطاوعة يشير الى وحده بحيثيه بايجاب فانه لا امتناع
اسناده وهذا الواجب الى غاية التوحيد بلغت اقسام توحيد العامة وهو شهادة كلمة التوحيد اما
مستدلاً او مقلداً بقلب سليم وتوحيد الخاص وهو اسقاط الاضافات الظاهرة في التأثير لا بالاستدلال
بل بالكشف والعيان بان لا فاعل ولا مؤثر الا الله وتوحيد اخص الخواص وهو مشاهدة فناء الخلق مع بقاء
الحق حتى يشهد بان كل شيء هالك الا وجهه وليس للخلق من الوجود نصيب فان قلت اذا شاهد فناء
الخلق كل فقد شاهد فناء نفسه ومشاهدة الفاني فانه غير معقول فكيف يعقل من الفاني بقاء
الحق بعينه قلت اذا فني بمونة العبد ثم عاد الى البقاء تحقق بأخلاق الله كما ورد في الخبر الصحيح من
قوله كنت سمعه وبصره فيرى الحق باقياً والخلق فانياً بعين الحق او يلاحظ كذلك للتوحيد المنسوب
مع الحق بالعناء في نحو الوجود قوله بجلال ذاته الجلال لغة العظمة واصطلاحاً هو الصفات السلبية كما ان
الجمال في الاصطلاح هو ثبوتيته واللغوي انسب هنا قوله وكمال صفاته اي الصفات الثبوتية ومطلق
الصفات ومطلق بوحدته وصفاته الى اشتراك احد فيهما فان الضلالة ... ان توحد تسب ذاتي
لان عطف الصفات يأبى عنه لان توحد الذات انسب الصفات قوله في نعوت الجبروت اي الصفات
السلبية وفي الاحياء ان معارف الايمان ثلث التقديس ثم التوحيد ثم التحميد فان المؤمن يعرف
اولاً ان العالم غير مقدس بل يستند الى ذات مقدسة ثم يعرف ان المقدس واحد ثم يعرف ان كل ما
في العالم موجود من ذلك الواحد والكل نعمته فالحمد على كل حال والى هذا اشار قوله عم من قال
سبحان الله فله عشر حسنات ومن قال لا اله الا الله فله عشرون حسنة ومن قال الحمد لله فله ثلاثون

حسنة فان الشارح ذكر هذه المراتب الثلث فلا يستقيم حسنه لكن قدم التمجيد لان المقام مقام
الحمد ولانه رعى كون الحمد قوله فان مبنى علم الشرايع اى الفقه لانه المسمى بعلم الشرايع عرفا
وقواعد عقايد الاسلام يعم الكلام وغيره واضافة الاساس اليه تحقيقية قواعد الكلام حتى
لا يلزم كونه اساسا لنفسه ولو اريد به اساس من بينهما لم يحتج الى التخصيص لكن الاول اظهر
قوله هو علم التوحيد اشارة الى تعريف الكلام وبيان الحاجة اليه بكونه مبنيا على الغايب
قوله تحت الملة الاحكام الشرعية من حيث انها مطاع لها دين ومن حيث انها مجتمع عليها ملة
ان الاحكام الشرعية وهي خطاب الله المتعلق بافعال العباد كالايجاب والتحريم وقد
يطلق على اثر الخطاب كالوجوب والحرمة وعلى النسبة المتعلق بذلك ايضا قوله ما يتعلق بكيفية العمل
اى يقصد به العمل سواء كان موضوعه العمل كوجوب الصلوة واجبا ولا كالوقت سبب وجوب
الصلوة والمشهور ان موضوع الفقه هو العمل فحمل ما في القسم الاول بما يكون موضوعه العمل كما
الاول اولى لانهم عدوا الزوايد بابا من الفقه وموضوعه الشرك وتحقيقها كما حررناه في شرح
الزوايد قوله ما يتعلق بالاعتقاد اى بكيفية الاعتقاد لكن حذف الكيفية هنا وذكرها في العمل
تنبيها على صحة كل من العبارتين فان المتعلق بكيفية العمل متعلق به ايضا قوله والعلم المتعلق
بالاولى اى الاحكام المتعلقة بكيفية العمل فان قلت كيفية العمل هي الوجوب والحرمة مثلا والحكم بمعنى اثر
الخطاب نفسها لا متعلقها والحكم بمعنى خطاب الله متعلق بها لكن الفقه ليس عبارة عن العلم بنفس الخطاب
بل هو العلم بمثل وجوب الشيء واثره قلت الظاهر ان الحكم هنا بمعنى النسبة كما مر ويمكن حمله على الاولين
بنوع تكلف لما انها كلمة في مثل انما زائدة او موصولة بتقدير لما ثبت من انها وليس هذا كقولهم بعد
اللتيا والتي لان اصلهما منه وكذا اصلا وهنا لم يذكر بل التقدير رعاية فاعترض النحو كما في كان زيد في
الدار قوله وما لا ازيد اى العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد قسم من الحكم الشرعي

على العملي
والاعتقادي غير جامع لخروج معلومات ساير العلوم الشرعية كاصول الفقه والتفسير
اقول معلومات ساير العلوم الشرعية ليس قسما من الاحكام الشرعية وان كانت متضمنة
لها فلا يتفرع وجها فان علم التفسير وضع لكشف نظم كلام الله من جهة اللغة والصرف والنحو
والبلاغة ومن جهة الاحكام الشرعية ومثله شرح الحديث فبعض الاحكام الشرعية
داخل في علم التفسير والحديث من جهة انه مراد الله ومراد رسوله من كلامه وداخل في الفقه من
جهة انه حكم شرعي ولا محذور فيه لما ان ذلك اشتهر مباحثه تشير الى ان موضوع الكلام هو
ذات الله وصفاته والاركان بحث التوحيد والصفات جل مباحثه لا اشتهارها لان
السبق والائمة راجعوا الى الصفة قوله وقد كانت الاوايل جواب عما قيل ان تدوين
الكلام بدعة لان الصحابة لم يدونوا فيه كتابا وكل بدعة ضلالة كما ورد في الحديث ولان ثمرة الجدل
في معرفة ذات الله وصفاته وافعاله وقد نهى النبي عن الجدل في مسئلة القدر اجيب عن الاول
بالاستغناء عن التدوين في زمنهم كما ذكر وعن الثاني بان الجدل لا اظهار الحق حق والنهي
انما هو عن الجدل لترويج الباطل وتلبيس الحق لقوله تعالى لا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي
هي احسن وقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض قوله فاشتغلوا اما لسلطانه لا لا
وهذا كما ان الاختلاف في القراءة اوجب جمع القرآن بين الدفتين على عهد ابي بكر والا
ختلاف في القراءة اوجب تعيينها على عهد عثمان ولم يكن مجموعا ومكتوبا في زمن النبي عم
ويعد امثاله بدعة حسنة كبناء المدارس والرباطات والتكبير بعد التراويح قوله وسموا
ما يفيد اى ما وضع لافادة ذلك فيخرج علم التفسير والحديث والاصول لانهما لم توضع لذلك
كما عرفت قوله هو الاحكام العملية فان قلت الفقه نفس تلك الاحكام لا امر يفيدها قلت
القوانين المدونة في كتب الفقه يفيد معرفتها للمتعلمين او يفيد هو دخيلها

من الفروع كوجوب الصلوة مثلا يفيد معرفة وجوبها على زيد وعمرو ولان الظاهر ان يراد بالفقه
ملكة العلم بالفروع لانها لا تفيد معرفة الفروع بل هي سبب لاستخراجها ولا ملكة استنباطها
الفروع لان مجرد تلك الملكة ليس بفقه بل مع العلم بما ظهر بنزول الوحي به لكن يمكن ان يراد به
الملكة مع ذلك على ان ادلتها التفصيلية وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس فان اريد
بمعرفة الاحكام العملية معرفة قوانين الفقه فاضافة الادلة اليها ظاهرة وان اريد بها فروع
الفقه فاضافة الادلة اليها بواسطة قوانين الفقه لا يقال يصح بقصد الشروع على اصول
الفقه ايضا لانا نقول اصول الفقه لا تفيد معرفة وجوب شيء او حرمته بل هو ان ذلك كقولك
الامر للوجوب او الندب والنهي للتحريم او التنزيه او الكراهة بخلاف ادلة الفقه فانها
اذا افادت وجوب الصلوة مثلا فقد افادت وجوبها على زيد وعمرو ولا حاجة الى معرفة
اخرى فيصح اضافة تلك الادلة الى كل منهما وقوله عن ادلتها متعلق بالمعرفة فيخرج علم النبي
عم والملك فرد عليه بان علمهما عن الادلة من حيث انها ادلة لا يكون الا بالاستدلال
ولو جعل عن ادلتها متعلقا بالاحكام يجب زيادة قيد الاستدلال لاخراجها قوله
ومعرفة احوال الادلة الظاهر انه عطف على المعرفة لكن يتوجه عليه ان معرفة احوال الادلة
هي نفس الاصول لا ما يفيدها فلذا قيل انه عطف على ما يفيد فاقول يمكن ان يقال معرفة احوال
الادلة اجمالا من حيث انها معرفة للقواعد الكلية مغايرة لها من حيث انها معرفة لفروعها الا انها
فيها اجمالا فهي بالاعتبار الاول مفيدة وبالاعتبار الثاني مفادة فيصح عطفها بالمعرفة ايضا
قوله ومعرفة الفقه اي الفقه المتفقه ولو عطف على ما يفيد لا على المعرفة لكان المسائل
الا انها تشخصت لا كليات حتى يفيد معرفة ما تحتها كقولنا انه عالم قادر ومحمد نبي حق
وغير ذلك ويمكن عطفه على المعرفة بحمله على افادة المثل فان العقيدة الشخصية يفيد مثلها للمتعلم

للمتعلم بالانعكاس وان لم يكن كافادة العقيدة الكلية لفروعها ولو اريد الاول نعني في شرح
المقاصد بالعلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية من ادلتها اليقينية واطلاق الفاعل على العقائد
الشخصية باعتبار ما يتفرع عليها من المسائل وقيل لان موضوعها لم يعلم لنا الا بوجه كلي كذات الله
وذات النبي اقول المعتبر في العقيدة الشخصية تشخص موضوعها لا العلم بتشخصه فقولنا زيد قائم قضية
شخصية وان لم يتشخص قط ولو سلم اطلاق الكلية بالتاويل المذكور لكنها بالنسبة لكلية مقابلة
لما تحتها حتى يصح عطف المفيد على المفيد قوله حتى ان بعض المتغلبة من الخلفاء العباسية وقد كان
معتزليا قوله في تحقيق الشرعيات اي تحقيق ما عدا الكلام من الشرعيات وقيل اريد بعض
اجزائه اي المنطق يورث قدحا في تحقيق المسائل الكلامية وغيرها وما هو لعقول كالمنطق
للفلسفة على ان المنطق ليس جزءا من كلام القدماء والتسمية بالكلام ثابتة عندهم قوله ولانه
اول واجب قال عم طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة اختلف العلماء في ذلك الفرض
قيل هو الكلام وقيل الفقه وقيل علم الحديث والتفسير والحق ان كل ما يجب فعله وتركه او
الاعتقاد بحسب علمه لانه يتوقف علم الواجب واجب واول اعتقادات للعالم صانعا
واحدا قادرا ثم الصلوات الخمس والصوم والزكوة وحرمة الخمر والسرقة والزنا وغير ذلك
مما هو من ضروريات الدين التي يعرفها العامة ومعرفة هذا القدر فرض عين على كل مسلم
ومسلمة واما معرفة الواجبات الاجتهادية والمحرمات الاجتهادية فالحق انها واجب كفاية
تسقط عن الامة بقيام واحد منهم فان قلت قوله عم على كل مسلم يدل على ان المراد هو فرض
العين قلت بل هو عام لان فرض الكفاية فرض على كل مسلم ثم يسقط بفعل البعض ومن
قال انه فرض على كل واحد منهم لا على كل واحد فمعنى الحديث عنده طلب العلم بواجب الكفاية
فرض على كل مسلم عند الحاجة لا مطلقا كما في فرض العين وما يجب عند الحاجة يجب على كل احد

من يطلب من يرجع اليه عند الحاجة كالعالم المحقق والطبيب الحاذق بنفسه او يطلب عالم فرض عين
على كل مسلم وما لا يرجع الى ان طلب العلم من العلوم المدونة بمعنى وجوبها بمعنى واجب الكفاية ظاهر
واما بمعنى واجب العين فباعتبار اشتمالها على الغير فلا يصح توبوا الا لفظا فاطلق عليه هذا
الاسم لذلك قيل لو اشير بذلك الى كونه اول الواجبات كان ذكر قوله ثم خفي يستدرك العدم
الشك في العقل وان اشير به الى نفس الوجوب كان ذكر الاول قبله مستدركا اقول المراد منه
الاول لكنه علة لتسميته بالكلام اولا فيقتضي تسمية سائر الواجبات بالكلام ثانيا فلهذا قال ثم
خص به مطلقا كي لا يلزم المحذور فلا استدراك في كلامه **قوله** هذا اي هذا الكلام المجرد عن مباحث الفلسفة
قوله مع الفرق الاسلامية في كتاب الملل والنحل كبار الفرق الاسلامية اربع القدرية والصفاتية
والشيعة والخوارج ثم يتشعب الى ثلث وسبعين فرقة على ما قال عم ستفرق امتي على ثلث وسبعين
فرقة كلها في النار الا واحدة قيل من هم قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي وفي رواية
كلها في الجنة الا الزنادقة ويمكن التطبيق بان يراد كلها في النار ابتداء الا واحدة وكلها
في الجنة انتهاء الا الزنادقة وهم المخلدون في النار فان قلت ان اريد الدعوة لا تنحصر
في ثلث وسبعين وان اريد امة الاجابة لم يصح استثناء الزنادقة لانهم ليسوا منهم جوابه
ان المراد منه الاول والقصد بالحديث الى التكثير الحصر او الثاني فالزنديق يقرأ القرآن ويأول
ويعترف بان النبي انسان كامل عارف يخادع الناس لنظام العالم ولا يعترف برسالته
من الله وينكر المعاد فيصح استثناؤهم من امة الاجابة متصلا بحسب الصورة او منقطعا بحسب
المعنى **قوله** ويثبت المنزلة بين المنزلتين اي بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار
كما ظنه البعض من كلام المعتزلة لان مرتكب الكبيرة مخلد بالنار عندهم وعن ابن عباس
ان الاعراف في قوله تعالى وعلى الاعراف رجال منزلة بينهما واهلها من استوى حسناته مع سيئاته

سائر لكن آخرهم الى الجنة وقيل اهلها اطفال المشركين وقيل الذين ماتوا زمان الفترة
وعلى الحسن هم فضلاء المؤمنين يعلون الاعراف اي يدخلون فيعاينون الفريقين في الجنة والنار
قال الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري واسمه علي وهو من نسل موسى الاشعري صاحب
رسول الله **قوله** فسموا المعتزلة وسموا القدرية ايضا لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم
او لانكارهم القدر في افعال العباد والمعتزلة ادعوا ان من يعترف القدر خيره وشره
اولى بهذا الاسم القدرية لان مثبت كل شيء احق بان ينسب اليه من نافيه وقيل نافي الشيء اذا اشتهر
بنفيه كان احق بان ينسب اليه وحمل كل من الفريقين قوله عم القدرية مجوس هذه الامة على
صاحبه قول صاحب الكشاف في كتاب الله المعجز الى المجوس هذه الامة على الاجابة خارج عن الانصاف
بل يجب ان يراد بالقدرية فيه قوم يحملون ذنوبهم على الله فاذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا
عليها آباءنا والله امرنا بها ويقولون لو كان فعل العبد بقضاء الله لبطل احسان العبد
فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم لما روي انه عم قال لرجل قدم عليه من
فارس اخبرني باعجب شيء رايت فقال رايت اقواما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم
فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال عم سيكون في آخر امتي
قوم يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي والمعتزلة انما انكروا القدر في افعال
العباد بمعنى انهم اسندوا ايجادها اليهم لا الى الله واهل السنة اسندوه الى الله وقد تعارض
النصوص في هذين المعنيين فلا حاجة لتكثيرها منها الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري
واسمه علي وهو من نسل موسى الاشعري صاحب رسول الله عم **قوله** الجبائي الجبا بتخفيف
الباء قرية من قرى شتر اقول لو قال الجبائي في الجواب ان الايجاد والابقاء
ليسا مما يجب على الله بل الواجب اللطف لم يرد عليه الالزام كاعطاء العقل التمييز

قوله لو كان ثواب المطيع وعقاب العاصي هذا على
مستحق فيهم ... اصحاب العدل وقولهم اصحاب العدل
ونفي الصفات والعدل والتوحيد ...
التوحيد وعليهم يوحدهم ... يبطل
عدلهم وعليهم ...
على بعض الافعال ... افعال المخلوقين
او كانت كلها ... المخلوقين

قوله قائل وجعل ... فقال
قوم يسمون ... توحيدا
عدلا واشتراكهم ... اوعلموا
توحيدهم يبطل العدل ...
وعدلهم يبطل التوحيد ...
من يبطل ... نفيه
بحيث ... تعدد

عن شر والقدرة ليختار خيره وارسال الرسل ليهديهم الى الحق فانهم اوجبوا ذلك وقالوا
التكليف بالطاعة بلا اعطاء اسباب تحصيلها قبيح يجب عليه تعالى تركه بمقتضى حكمته قالت
ما اوجب بمقتضى الاصلح لكونه اصلح فقد وجب كل ما هو اصلح للتشرك في العلة قلنا ممنوع بل وجوب
الاصلح انما هو لقطع حجة العباد كما قال تعالى لئلا يكون لهم علينا حجة وقد قطع حجتهم بما ذكرنا فلم يبق
الا الشقي عليهم او الجبر على الله ومدار التكليف هو الاختيار لا الجبر قوله واشتغل هو
ومن تابعه واشتغل ايضا بابطال رايهم الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو تلميذ ابي حنيفة
في الدرجة الرابعة بابطال اي المعتزلة قوله وهلم جرا اي يقال جر جرا او هو عطف على مقدر
اي اسحب ما تلوته وهلم جرا او على جملة خلطوا عطفا للقصة على القصة وقيل عطف على
جملة خاض وهو سهو اذ لا معنى له لتاخره عن الجواب لكونه من تتمة الشرط قوله وغاية الفوز
اي غرضه ومنفعته فان ما يترتب على الشيء يسمى من حيث ترتبه عليه غاية ومن حيث يطلب
بالفعل غرضا ومن حيث يتشوق اليه منفعة قوله وما نقل من السلف من الطعن فيه نقل ذلك
عن الشافعي ومالك واحمد وجميع اهل الحديث وعن ابي يوسف من طلب الدين بالكلام
فقد تزندق قوله وانما هو للمتعصب في الدين روي في الخبر الصحيح انه عم خرج يوما على
الصحابة وهم في بحث القدر فغضب حتى احمر وجهه فقال ابهذا امرتم ام بهذا ارسلت
اليكم انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في القدر اقول هذا الحديث يدل على النهي
عن البحث مطلقا لان الصحابة انما جادلوا لو البحث عقد قلبهم لا للتعصب والالحاد ولو سلم
ذلك عن بعضهم فما معنى نهي كلهم بل الحق انه نهاهم لئلا يقع اكثرهم في الغلط والهلاك
فان قليل الخير اذا ادى الى كثير الشر كان كله منهيا قال الامام الايات والاحاديث
الدالة على اثبات الصانع وصفاته والنبوة والرد على المنكرين كثيرة فكيف قيل انها منهية

منهية اقول انها وان كثرت فانما وردت على وجه الاجمال ونهي السلف انما ورد على تفصيلها
بالتدوين وتضييع العمر فيه فانه يقابل الغلب فلذا ترى اكثر طلبته تاركي الصلوة ومرتكبي
الحرام ومضيعي العمر فيما لا يعنيهم وايضا في الاطلاع على تفاصيلها ودقايقها زيادة
فضل ينشأ منه العجب والكبر والحسد لمن يناظر وكل ذلك سبيل الشقاوة ولذا قال حجة الاسلام
ينبغي ان يختص بتعلمه من فيه ثلث خصال التجرد له والذكاء والتقوى اقول فهو واجب
على من هو اهل له وحرام على من ليس اهلا له قوله والخايض فيما لا يفتقر اليه كاكثر مباحث
الامور العامة والجواهر والاعراض فان الحاجة اليها في اثبات العقايد الدينية هو
العلم بامكانها وحدوثها وكونها في نظام بديع مثلا لا غير قوله لما كان مبنى الكلام على
اعلم ان طريق النظر في معرفة ذاته وصفاته قسمان احدهما اني وهو الاستدلال بالمصنوع
على الصانع والآخر لمي وهو عكسه والاول سابق فلذا حكم بان مبنى الكلام على الاستدلال
آه توضيحه هذا انه يستدل بحدوث العالم مثلا على الواجب الوجود وايجاده ثم يستدل
بوجوب الوجود على ما يقتضيه الوجوب من التوحيد والتنزيه والاتصاف بصفات
الكمال ثم منها اي من وجود الصانع وصفاته الى ساير السمعيات كما يستدل بالمعجزة وهي
فعله تعالى على ارساله الرسل ثم الى ساير السمعيات قوله وهو الحكم المطابق يشعر بان الحق
هنا صفة مشبهة وقد يجيء بالمعنى المصدري وهي سماء الله تعالى لكن الاول انسب هنا قوله وقد
يفرق بينهما هذا فرق بحسب المفهوم وما سبق فرق بحسب الاستعمال قوله يعني صدق الحكم
يريد ان معنى الحكم الصادق هو المطابق بكسر الباء ومعنى الحكم الحق هو الحكم المطابق بفتح
الباء للواقع قوله حقيقة الشيء وماهيته جمعهما في التعريف يدل على ترادفهما والمشهور
ان الحقيقة تطلق باعتبار الوجود والماهية لا باعتباره قال في شرح المواقف ان لكل شيء

قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة

كلما كان او فرشا حقيقة هو بها هو والحقيقة الجزئية تسمى هوية والحقيقة الكلية تسمى ماهية اقول
هذا اصطلاح آخر لا مشاحة فيه بدليل ان صاحب المواقف قسم الماهية بعد ذلك الى الماهية
المخلوطة والمجردة على ان التعريف بالاعم قد يراد لفظ والوجه هنا هو جنس الحقائق
والماهيات ثم الضمير للشيء او احدهما والآخر لما وهما مبتداء وخبر والجملة خبر عن
الشيء وبه متعلق بكان المقدر وحاصل الشيء هو هو في حكم اسمه متعلق بمضمون الجملة كلف
توضيح معناه اي كون الانسان انسانا مثلا ليس لا بجعل جاعل بل الجعل يتعلق
بالانسان باعتبار وجوده وصف الشيء لنفسه مستغن عن السبب فالباء للسببية
العارضة لا بجعل كون الانسان انسانا بسبب الناطق فيكون حقيقته له الا انه لا سببية
في الماهية كما عرفت على ان الناطق سبب لتخصيص الحيوان لا لكون الانسان انسانا
قوله باعتبار تحققه حقيقة ان جوز وجود الكلي الطبيعي في الخارج فقط والا فتحققه باعتبار
افراده ثم اعلم بان بين التحقق والتشخص تلازما عند اهل الحق فبين الحقيقة بهذا المعنى
والهوية تلازم واللهم الا ان نطلق الحقيقة على الماهية الكلية بلا لحاظ وجوده الخارجي
لا على جزئياته فقط قوله والشيء عندنا اي عند اهل السنة والجماعة الموجود خلافا للمعتزلة
فان المعدوم الممكن عندهم شيء ثم الخلاف في الشيء بمعنى المتقرر الثابت في الخارج واما
الشيء اللغوي وهو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم الممتنعات اتفاقا قوله الفاظ مترادفة
فيكون الشيء بمعنى الثابت مرادفا للموجود لكن منع المعتزلة ترادف الثبوت مع الوجود
وقالوا ثبوت الشيء بحيث يكون مظهرا للآثار هو الوجود والا فهو الثبوت فقط وحكما
جوزوا هذا الثبوت لكن ادعوا انه في الذهن لا في الخارج اقول ماهية الانسان من
حيث هي مباينة لماهية الفرس ومقابل لها لا بفعل فاعل وكل هذا الا بنحو الذهني بل

بل الذهني مدرك كذلك حتى لو ادرك عكسه كان خطاء غير مطابق للواقع فمنع الدرجة انما هو
على الذهن وادراكه فيصلح ان يعبر عنه بالثبوت الخارجي بمعنى الخارج عن الذهن وكان المنكر زعم
الثبوت وصفا زائدا على نفس الماهية وليس كذلك ولا معنى لدفع منع الدرجة عن الاعتبار
فانه لولا الاعتبارات لبطل الحكمة ثم الوجود مصدر قولهم وجد الشيء على صيغة المجهول
ومصدر المعلوم هو اوجد بمعنى المصادفة قوله معناها بديهي التصور فلا يصح تعريفه الا لفظا
وقيل كسبي فيصح تعريفه وقيل بديهي لكن بداهته كسبية وقيل لا يمكن معرفة كنهه اصلا لا بداهة
ولا كسبا والحق ان تحرير المبحث فان اريد بالوجود كون الشيء في الخارج فبديهي ككون زيد
٤/٢ في الدار وان اريد به امر ثابت منه منشأ النسبة فغير معلوم الحال فان قيل منشأ السؤال
كون الشيء مساويا للموجود والثابت مع لفظ الحقيقة لا باعتبار التحقق في مفهومها
كما مر قوله وهذا اي قولنا حقائق الاشياء ثابتة كلام معتد به ربما يحتاج الى البيان
اي بيان صدق هذا الكلام للرد على منكريه كالسوفسطائية او بيان كونه مفيدا بالقائل
بالنظر الى من اطلع على الترادف وقيل معناه ان هذا الحكم المحتمل منفصل الى فروع بعضها
يحتاج الى البيان كوجود الجنة والنار وبعضها لا كوجود السماء والارض فيجب
لان قولك الثابت ثابت له فروع كذلك قوله وليس مثل قولك الثابت ثابت فان
الترادف فيه ظاهر فلا يحتاج مطلقا الى البيان كقولك الانسان انسان واما كونه
مفيدا محتاجا الى البيان لكن بالنظر الى كل احد بلا تأمل بخلاف قوله حقائق الاشياء
ثابتة قوله وتحقيق ذلك حاصله ان حقائق الاشياء اذا اخذت من حيث انها في الواقع
كان الحكم بالثبوت عليها لغوا واذا اخذت من حيث انها في الاعتقاد كان مفيدا وهذا
التحقيق دافع للزوم الدور في الشكل الاول قوله اي بالحقائق لما ورد عليه النقض

منع الاستدلال لان ثبوت الحقائق على الصانع فيجب ارجاع الضمير الى الثبوت لتحقق العلم
بثبوت الحقائق بتعميم العلم الى تصوراتها وتصديقاتها وباحوالها كقولك الان انسان
او الان كاتب والثبوت مرجع الاحوال كلها فيلزم العلم به وقد يستدل على صفات
الصانع بخصوص الاحوال الثابتة فلا بد من التعميم لغير الثبوت قوله متحقق اي موجود
في الذهن عند القائلين بالوجود الذهني او ثابت في نفس الامر بثبوت الاشياء عند
من لم يقل به وهم جمهور المتكلمين وقيل انه موجود في الخارج عند من لم يقل به وهو خطاء
اللهم الا ان يراد به الخارج عن الذهن قوله المراد العلم بثبوتها يراد ان الضمير راجع الى
الثبوت ثانيا للمضاف اليه والقول برجوعه الى الحقائق بتقدير الثبوت ثم هو لبقاء
الاستغراق حج قوله للقطع بانه لا علم اعترض عليه بانه اذا لم يعلم جميع الحقائق لم يعلم
ثبوتها فيرجع الضمير الى الثبوت لا يستقيم ايضا اقول الضمير يرجع الى الثبوت في ضمن
المحمول وهو غير مستغرق في نفسه وان استغرق موضوعه قوله ان المراد الجنس فقيل يمكن الاستغراق
ايضا بناء على ان المعنى ان لنا حقائق الاشياء فهو ثابت في الواقع ولا شك ان
كل ما نعتقده كذلك اقول هذا مم لجواز الخطاء في الاعتقاد نعم انه كذلك حسب اعتقادنا لكنه
تكلف فالترجيح الى الجنس اسهل واظهر قوله خلافا للسوفسطائية زعم قوم ان السوفسطائية
طائفة ينشعبون الى ثلثة مذاهب كما نقله الشارح والمحققون منعوه وقالوا
لا يمكن على العاقل ان يقول بهذه المذاهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه
يدل عليه اشتقاق اسمه من سوفا واسطا كذا في تلخيص المحصل قوله ان اعتقدناه جوهرا فجوهر
فيكون كل من النقيضين حقا بالنظر الى معتقده وليس في نفس الامر شيء حق عندهم
اعلم ان ارباب الفناء ذهبوا الى ان العالم كله خيال لا وجود الا للحق وهذا قريب

قريب من كلام السوفسطائي والتحقيق المذكور لا يتم عندهم وكذا الالزام بتعذيب
النار لانه يكون بتأثير الحق فان قلت كيف يتأثر الخيال بالتعذيب قلت ليس الخيال
صرف تخيل من يافوت بل بمعنى انه ليس لها وجود مستقل وانما نرى موجودا بتعلقه
بالوجود الحقيقي فان قلت كنه الوجود محسوس فكيف ينكر قلت المحسوس كنهه
الكون الخارجي وهو امر نسبي وكنه الوجود غير معلوم فيجاز ان يكون كنهه قريبا حقيقيا
ويكون بازعاته موجودات من الجواهر والاعراض اظلالا له ويستند العجز والنقصان
الى الظل لا الى الوجود الحق قوله لنا تحقيقا نصب على التميز من النسبة في لنا والزاما
عطف عليه قوله انه لم يتحقق نفي الاشياء قيل ان اريد به التحقق الوجود الخارجي فلا يلزم
من عدم تحقق النفي ثبوت المنفي كنفي المعدومات فانه غير متحقق كمنفيه وان
اريد به الوجود الذهني فهم لا يقولون به اقول هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين
الامر الخارجي والموجود فيه والفرق ان الخارج ظرف لنفس الاول ولوجود الثاني ونفي
المعدوم متحقق بالمعنى الاول فيلزم من تحققه انتفاء المنفي خروجا قوله انما يتم
على العنادية لان العندية لم ينكروا الحقائق الذهنية والنفي منها واللاادرية لا يقولون
شيئا ولا يثبتونه قيل هذا ايضا فيه ما ذكر في شرح المقاصد لانه قال وفي كلام
العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بالحقيقة نفيا واثباتا سيما اذا تمسكوا
فيما ادعوا بشبهة ويفهم منه ان الالزام المذكور يتم عليهما معا اقول هذا مم بل فقد
العندية فيه ان كون الشيء جوهرا او ليس بجوهر تناقض صريح ولو بالنظر الى التحقيق
واما تناقض العنادية فبالالزام المذكور نعم يرد عليه ان ثبوت النفي والاشياء في
الذهن يستلزم ثبوت الذهن في الخارج فيتم الالزام على العندية ايضا لا يقال قوله

العناد حقائق الاشياء اوهام وخيالات باطلة فانهم يقولون بنفي الحقائق
الخارجية ونفيها ليس منها فلا يتم الالزام عليهم ايضا لانا نقول نقل عنهم انهم قالوا
ما من حكم بديهي او نظري الا وله معارض يقاومه والنفي من اقسام الحكم فيتم الالزام
قوله كالاحول اي الذي يعتقد الحول تكلفا واما الاحول الفطري فعلمه يرى الواحد اثنين
لاعتقاده بالوقوف على الصواب اقول التعدد انما يؤثر في العقليات دون الحسيات قوله
قلنا غلط الحس نقل عن شيوخ الحكماء كافلاطون وارسطو وغيرهما انهم انكروا الحسيات
واعترفوا بالبديهيات العقلية وقالوا لانا نرى الظل ساكنا وهو متحرك ونرى دائرة
من النار وهي شعلة جوالة ونرى الثلج ابيض وهو شفاف فاذا غلط الحس في البعض لاسباب
جزئية لا ينافي الجزم بالبعض الآخر لانتفاء سبب الغلط فيه ورد عليه بان اسباب الغلط غير
محصورة فلعل الكاغد مثلا لم يكن ابيض ونراه ابيض بسبب خفي فيه فلا بد من بيان حصر الاسباب
ثم نفيها فيه ولو بين ذلك كان بانظار دقيقة فلا يكون بديهيا حينئذ ورد عليهم السيد بان حكم
العقل لما كان متهما في الحسي كان متهما في العقلي دون الحسي فاعترافهم بالعقلي دون الحسي
باطل ولو قيل بداهة العقل يشهد في العقلي بعدم الغلط قلنا بداهته تشهد ايضا بعدم الغلط
في الحسي فلا فرق فيه اقول هذا انما يتم اذا لم يتفاوت البداهة والحق انها تتفاوت بحسب
تصور الاطراف كما اعترفوا به في الحسيات لما كان تصور الطرفين بالحس والوهم قصر
بداهة العقل عن الجزم بحقيقته بل جوز وان يكون فيه بسبب غلط كالثلج بخلاف البديهي
العقلي كالاربعة زوج فان العقل لا يجد فيه احتمالا للغلط قوله بل الطريق تعذيبهم
اقول هذا وارد على من انكر الحقائق كلها لا على من انكر الحسيات فقط لانهم لم يدعوا
غلط الحس في كل شيء بل انما وجد غلط في صور كثيرة انتهى فلم يجعلوه طريقا لليقين فان

قلت الغلط في الحسيات يستلزم الغلط في العقليات لانها مباديها فلا يقين اصلا
اقول الاستلزام ممنوع فانك اذا ابصرت الظل حسبته ساكنا ثم اذا ابصرته في موضع
آخر ابصرته ساكنا لكن ايقنت بانه متحرك وهذا يقين حصل من الغلطين لا من جهة غلط
فان الاحساس حين في الموضعين ليس بغلط بل الغلط في زعمه ساكنا واعلم ان احتمال
الغلط لا يقدح في ادراك الحواس بل يقدح في العلم بكونه ادراكا حقا وهو مدفوع بان نظام
العالم ترتيب الواجب الحكيم الذي اودع في كل نوع مصلحة لم يتخلف عنه فلما كانت فطرة
الحواس للادراك كان اكثر ادراكاتها حقا سالما عن سبب الغلط ولا يخفى ان هذا انما يفيد
الاعتقاد بكونه ادراكا حقا لا اليقين فيه لاحتمال كونه من الصور النادرة قوله صفة
يتجلى بها المذكور يشير الى ان العلم نظري يمكن تعريفه وقيل انه ضروري فلا يعرف الا لفظا
واختاره الامام الرازي وقيل نظري لا يمكن تعريفه وبه قال امام الحرمين قوله يمكن ان
ينسب الى ان المذكور من الذكر بالكسر ولو اخذ من الذكر بالضم يحتاج الى هذا التاويل لكنه بمعنى
المعلوم فذكره في تعريف العلم تكلف قوله توجب تمييزا اي توجب كون محلها مميزا بكسر الياء
وبه خرج سائر الصفات لانها توجب كون محلها مميزا بفتح الياء قوله لا يحتمل النقيض اي لا
يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيض التمييز قال السيد التمييز في التصور هو الصورة العقلية اذ بها
يتميز الماهية وينكشف ومتعلقه هو المتصور والتمييز في التصديق هو الاثبات والنفي ومتعلقه
الطرفان لكن يلزم من ذلك ان لا يكون العلم بالاثبات صورة عقلية بل وجها وان لا
يكون الاثبات والنفي علمين بل وجهين ومنهم من التزم ان لا يكون النفي والاثبات
من اقسام العلم بل اثريه اقول لا حاجة لنا الى توجيههما أو توجيه الصورة العقلية بما سطر
توجيهه هذا وهو مختارهم والاظهر ان المراد بالصفة الصورة العقلية وبالتمييز كشف المعلوم
اي النفي والاثبات
اي القوم

فان الصورة توجب كشفه وتميزه ويمكن ان يقال الصورة توجب التمييز الذي هو نفس الصورة بالذات وغيره باعتبار انه تميز وكشف كقولهم الضرب يوجب التأديب والتأديب نفس الضرب بالذات وغيره بالاعتبار قوله بناء على انها لا تقابض لهما اقول لو سلم ان لهما نقيضا كما زعم البعض فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فان المعلوم التصوري لا يحتمل غير صورته التصورية فان من رأى شبح انسان فتصوره فرسا فمتصوره مطابق لتصوره وان لم يطابق الانسان وقيل متعلق التصور يحتمل نقيضه كما اذا تصور الانسان بالضاحك بالفعل فان متعلقه وهو الانسان يحتمل تصوره باللاضاحك بالفعل اقول هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين متعلق التصور وافراده فان متعلق التصور في الاول هو الانسان المعتبر بالضاحك بالفعل وهو لا يحتمل الانسان المعتبر باللاضاحك قوله على ما زعموا تنبيه على خطائه زعمهم لان اطلاق النقيض على اطراف القضايا شايع اجيب بانه مجاز لان نقيض كل شيء رفعه والرفع حكم سلبي لا يتصور في التصور اقول يمكن ان يقال هذا نقيض التصديق ونقيض التصور ما ينافيه بالذات كالانسان واللاانسان بخلاف اللافرس مع الانسان لكنه نزاع في التسمية وقيل رفع الشيء يحتمل رفعه في نفسه ورفعه عن شيء آخر فيعم نقيض التصور قوله من الملك والانسان والجن خصهم الثلثة لانهم انواع المكلف وحال غيرهم غير معلوم هل له نفس تدرك الكلي ام لا قوله فانه لذاته اي علمه الازلي لذاته وعلمه الاضافي وهو الانكشاف لعلمه الازلي فهو لذاته تعالى لا العلم والانكشاف علمه واجب لذاته وهم يقولون احد قوله عن تدقيقات الفلاسفة اي تدقيقاتهم المبنية على اصولهم الفاسدة والا فالمتكلمون احق بالتدقيق منهم قوله بالحس المشترك وهو قوة في الدماغ يدرك جميع ما يدركه الحواس بعد غيبة المادة لكنها حافظ في تجويف العيون الخ والوهم قوة في الدماغ يدرك المعاني الجزئية كعداوة زيد وعداوته وغير ذلك كالخيال التي هي خزانة الحس المشترك

المشترك وكالقوة الحافظة هي خزانة للوهم وكالقوة المتصرفة التي تتصرف في الصور والادراكات بالتركيب والتفصيل قوله وهم يتعلق لهم غرض لان كلا من الحدس والتجربة والتظنن من افعال العقل وليس من الاسباب المستقلة الوجود بخلاف الحواس الظاهرة فانها مستقلة الوجود وان لم يستقل في الادراك قوله ان لنا جوعا وعطشا من الوجدانيات ومن ما يدركه الوهم في نفس مع ضوءه وما يدركه الشخص بنفسه لا بالآلة كتصور ذاته وافعال ذاته قوله نور القمر مستفاد من الحدسيات والسقمونيا مسهل من التجربيات والفرق بينهما ان مشاهدة الحس مرة او مرتين يكفي في الحدسي لمقارنة القياس الخفي لا في التجربي بل لا بد فيه من المشاهدة مرارا كثيرة وتوقفا ايضا بان السبب في التجربي معلوم السببية مجهول الماهية وفي الحدسي معلوم كلاهما قوله يعني ان العقل حاكم بهذه ان الحجر في الخشن انما هو للمعلوم بالذوق واما محتمل الوجود فقير ملتفت كقوى الدماغ وقيل ان مدرك الوجدانيات حاسة اخرى غيرها ذكر فان من التذ او تألم يجد من نفسه حالة ادراكية مغايرة لتعقل اللذة وتخيلها فهي حاسة اخرى اقول انتفاء التخيل والتعقل لا يوجب حاسة اخرى بل الظاهر ان مدركه الوهم او نفس الشخص بلا آلة كما مر قال حجة الاسلام ان للانسان وراء عقله طورا ينفتح فيه عين يدرك بها ما لا يدركه العقل بل يكاد يعقل حتى انه كما ان الحواس لا تدرك المعقولات قوله في العصب اي الذي فيه هواء محتقن كالطبل قوله يدرك بها الاصوات هي كيفية الهواء عند تموجه والحروف كيفية الصوت مسموعة معه واما كون الصوت ملايما او منافرا فمدرك بالوجدان لا بالسمع والطول والقصر ليسا بمسموعين بل المسموع هو الطويل والقصير وهما نفس الصوت قوله بل بطريق وصول الهواء لا حصر في هذه العبارة لكن القصر عليه عند البيان يفيد القصر كانه لم يلتفت الى محتمل الوجود كما لو فرض بيت لا فرجة له يسمع الصوت من داخله ولا

وصول الهواء فيه ونقل عن بعض السلف انه كان يسمع اصوات الافلاك والاهواء فيها قوله بكيفية
الصوت اي بكيفية هي الصوت سواء وصل الهواء المتكيف اولا او وصل ما يتموج لمجاورته
شيئا فشيئا الى ان يصل الى الصماخ بمعنى ان الله يخلقه بطريق جري العادات عند المتكلمين
وبطريق الايجاب عند الحكماء قوله في العصبتين اللتين تبتدآن من غور البطنين المقدمين
من الدماغ الى الخارج فيمتد احدهما من اليمين الى اليسار والآخر بالعكس فيتلاقيان بحيث
يصير الملتقى مجمع النورين ثم يفترقان فعصبة اليمين ترجع الى اليمين وعصبة اليسار الى اليسار
كذا قالوا اقول فيكونان كتثنية دال الذين محدب كل منهما ملاصق بالآخر لا كتثنية الصليب كما ظنوا
قوله والحركات لو فسر الحركة بالكونين في مكانين كما سياتي فمعنى احساسه احساس المتحرك في مكانين
او احساس اجزائه لان مجموع الكونين لا يوجد حتى يحس ولو فسرت بالكون الغير القار ومعه
الحركة بمعنى التوسط فوجوده ضروري فيحس به قوله بما لطف الرطوبة قال السيد الرطوبة
اما ان تتكيف بكيفية الطعم فتصل الى العصب فتكون الرطوبة هي المحسوس في الحقيقة او تنتشر فيها
اجزاء المطعوم فتصل تلك الاجزاء الى العصب فتكون الرطوبة مسهلة لوصول المحسوس لا محسوسة
في نفسها اعترض عليه بان اجزاء المطعوم قد اختلطت بالرطوبة على العصب المفروش
فتكون الرطوبة محسوسة دون الاجزاء غير معقول بل الحق انهما محسوسان معا وقد يحس
الرطوبة بدونها كلعاب الصفراوي يحس مرارته بلا مضغ اقول وصول الرطوبة الى العمق اسهل
من وصول اجزاء المطعوم لكثافته فلعلها لم يصل الى العمق الرابق فلم يدرك فلذا ذكر
السيد بالترديد لا بالقطع قوله في جميع البدن اي اكثره فان بعض الاجزاء ليس فيه قوة اللمس
كالكلية والكبد والطحال والكرية بل قوة اللمس في اغشيتها فقط والحكمة في عموم قوة
اللمس فقط البدن حتى يحترز عن الحر والبرد وعدم اللمس في الاعضاء المذكورة حكمة ذكر في المطولات

لان قوله اي المطابق للواقع طابق الاعتقاد اولا قوله لنسبة خارجية اي يكون للنسبة
الذهنية نسبة خارجية محققة او مقدرة ومعنى النسبة الخارجية ان يقع الخارج ظرفا
لنفس النسبة لا لوجودها فلا يرد ان النسبة من الامور الاعتبارية يمتنع وجودها في الخارج قوله
اي الاعلام بنسبة يشير الى ان المراد بالشيء هو النسبة ويقول على ما هو به كيفيتها من
الايجاب والسلب يكون المتعارف ان مدخول في صلة الاخبار هو الموضوع وما يعلق
المحمول فالاولى ان يوجد على المتعارف قوله لا يتصور تواطئهم يشير الى انتفاء القطع بصدقهم
بقرينة خارجية واعلم انه يشترط في افادة المتواتر العلم ان يكون المخبر به ممكنا مستندا
ولو بالتجربة او الحدس فلو اخبر جميع العالم عن المحال عقلا او عن المعقول الغير المشاهد
لا يفيد اليقين الا الخبر الذي في المعقول قوله وصداقه اي ما يدل على صدقه والتواتر
يشير الى انه لا يشترط فيه عدد معين كعشرين او اربعين او سبعين على ما قالوا
بل دليل تواتره وقوع العلم به بلا شبهة فالعلم بتواتره موقوف على وقوع العلم به بلا شبهة
ووقوع العلم موقوف على نفس الخبر المتواتر لا على نفس الخبر العلم بتواتره فلا دور
نعم اذا استدل على قطعيته حكم بتواتر مخبر به يلزم هناك دور اللهم الا ان يثبت تواتره بطريق
آخر قوله والاول اقرب معنى وان كان ابعد لفظا وجه القرب تعدد المثال قوله العلم الحاصل
به ضروري يكون ايجابه للعلم ضروريا وقد يكون كل من العلم والايجاب نظريا كانتاج الشكل
الرابع وقد يكون العلم نظريا والايجاب ضروريا كانتاج الشكل الاول قيل وقد يكون
بالعكس كما اذا نص الاشعري على ان موجد العلم الضروري هنا هو الحق فان الايجاب
هنا نظري والعلم ضروري اقول هذا غلط نشا من عدم التفرقة بين ايجاد علم الحواس
وايجابه فان موجبه هو الحس وايجابه ضروري وموجده هو الحق وايجاده نظري بمعنى ان علمه

نظري وهذا جار في نتائج الشكل الاول فان ايجابها بالشكل ضروري والعلم بان موجبها الحكم
الحكم نظري قوله لانه يحصل للمستدل وغيره فلا يتوقف على النظر وان امكن ترتيبه بان يقال هذا خبر
قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر هذا شانه فهو صادق قوله واما خبر النصارى قال في
كتاب الملل والنحل كبار فرق النصارى ثلثة الملكانية والنسطورية واليعقوبية والكل
اجمعوا على ان عيسى قتل وصلب اقول من غفل عنه زعم ان اسناد الخبر الى النصارى اضافة
الى السامع لا الخبر ولا يخفى ان عطف اليهود يابى عنه قوله فتواترهم لا يسبقه تقول دخلوا على عيسى
لقتله ثم اختلفوا في انهم قتلوه او قتلوا من شبه به فلم يبلغوا حد التواتر وخبر اليهودي
بتأبيد دين موسى ثم يوجد حدان تواترها لان ظهور معجزة عيسى ومحمد يكذبهم قوله
كالسمنية بضم السين وفتح الميم قوم من عبدة الاصنام منسوبة الى سومنات يقولون
بالتناسخ وبان لا طريق للعلم سوى الحس والبراهمة جماعة من الهند لهم اصحاب برهام الهندي
قوله واما خبر الرسول واما اوامر الرسول ونواهيه ففي حكم خبر الرسول ونقل الكلام
افيد للضبط قوله قد يشترط اشار بكلمة قد الى ان المراد بالرسول هنا النبي مطلقا وهو
المؤيد بالمعجزة كما يدل عليه اطلاق المتن اذ لو اريد به من له كتاب يخرج خبر من لا كتاب له من
اسباب العلم وهو باطل قوله بخلاف النبي فانه اعم يؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من
رسول ولا نبي قال في الكشاف وفي تفسيرها سئل النبي عم عن الانبياء فقال مائة الف
واربع وعشرون الفا فقيل فكم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلث عشر اقول هذا اي
ما روي ان الكتاب مائة واربع فالاربع لموسى وعيسى وداود ومحمد والمائة لخمس من
الانبياء والقول بتكرار النزول كالفاتحة وتمم لم ينقل عن احد والاكتفاء بعلم الكتاب
بلا نزول عليه لا يفرق النبي عن الرسول اللهم الا ان يقال اللازم للنبي هو علم الطريقة

يتم لا علم الكتاب فان علم الكتاب يتوقف على العلم بالاوضاع اللغوية سوى العلم بالطريقة
قوله امر خارق للعادة فعلا كان كشق القمر واخراج الماء من الاصابع او تركا كعدم
احراق ابراهيم بنار نمرود قوله قصد به اظهار صدق خرج كرامات الاولياء واما ما ياتي
في آخر الكتاب من انها معجزة لنبيهم فلتشبهها بالمعجزة في تصديق النبوة وكذا الحال فيما
وقع من النبي قبل نبوته كاظلال الغمام وتسليم الحجر على نبينا واما الشبهة فيخرج هذا القيد
ايضا اذا ادعى الساحر النبوة اذ لا صدق له ولو ادعى ان اظهار الصدق اعم من
الصدق في الواقع يحتاج الى قيد عدم المعارضة لاخراجه لان معارضة السحر ممكنة
بتعلمه بخلاف المعجزة اقول هذا القيد انما يفيد تميزها عنه المعجزة عن السحر والا يعلم كذب
ساحر يظهر السحر ويدعي النبوة بل انما يعلم ذلك بنور القلب ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور
وقيل انه تعالى لا يخلق الخارق في يد الساحر اذا ادعى النبوة ولا ينتقض بالوقتيات والملوم
بخبر الدجال وبان الكهنة كانوا يدعون النبوة زمن نبينا ويظهرون خوارق العادات
قوله يمكن التوصل قيد بالامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه بالفعل
قوله الى العلم بمطلوب خبري خرج به الامارة التي تفيد الظن لان العلم عام فمن لا يتم ذلك ويمكن
حمله على الاعم قوله وقيل قول اي قول معقول ويجوز ان يراد به الملفوظ من حيث انه
دال عليه وعلى الوجهين يكون القول الآخر من حيث ان القول اسم لذات المركب
فوصف بالمؤلف ليتعلق به من قضايا وبهذا القيد خرج القضية المركبة المستلزمة
لعكسها كقولنا كل انسان متحرك لا دائما اذ هو في الوقف قضية واحدة لا قضيتان
فان القضية في الوقف اسم للمركب الخبري وقولهم لا دائما ليس مركبا خبريا بل قيد
للقضية الاولى ومشير الى قضية اخرى وهذا معنى تركبها من القضيتين قوله يستلزم لذاته

الاستلزام الذاتي في المعقول ظاهر وفي الملفوظ باعتبار دلالته عليه فان اطلاق
المدلول على الدال شايع قوله هو العالم بهذا المعنى بل السوق الاول يعم ايضا للمقدمات
التي هي بحيث اذا رتبت توصل الى المط واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلعل خارج
عن الاول وداخل في الثاني والثالث قوله يلزم من العلم به اي يلزم بطريق النظر بدليل على جعل الدليل
من اقسام النظر فلا ينتقض بنقيضه يستلزم عكسها او رد عليه باعدا الشكل الاول
بان لا لزوم بين العلم بها والعلم بنتايجها لا ابتداء ولا غير بين جوابكم في مضمون النتيجة
لازم لمضمون الدليل بحسب الماهية كلزوم مفهوم الاوسط والاكبر للاصغر فجعل علمه لازما
لعلمه ايضا بناء على ان العلم عين المعلوم بحسب الذات وقد يجاب بان اللزوم بين
العلمين بواسطة طريق العكس او الافتراض مثلا كافيا نثبت اللزوم بين العلمين
وان كانت مطرقة لتبين المعلومين فيخرج قوله فبالكسب اوفق لان ما يلزم
من العلم به العلم بالمط هو العقل بالمؤلفة واما نفس العالم فلا يلزم من العلم به العلم
بصانعه اللهم الا ان يراد بالعلم به وباحواله المعا فيمكن توفيقه مع الاول واعلم ان الدليل
لغة هو المرشد وما به الارشاد والمرشد هو الذاكر لما به الارشاد والناصب في الدليل
على وجود الصانع لغة هو العالم او العالم او الصانع قوله فللقطع بان من اظهر الله
اي في دعوى الالوهية
فان قلت كيف القطع والدجال كاذب مع انه يحيي ويميت تحقيقا او تخييلا كما ورد في
الحديث قلت سنة الله تصديق من اتى بخارق العادة فلو اتى به الكاذب كان ذلك
خرقا لسنته ابتلاء العباد فلا ينافي حصول العلم القطعي العادي كالقطع بان كل نار
حار مع تخلفه في نار نمرود وقد يجاب بان اظهار الخارق في يد الدجال ليس لتصديقه بل
للاستدراج اقول فاظهار خرق العادة في يد احد انما يدل على صدقه اذا علم ان اظهاره لتصديقه

لتصديقه وقوله صدقت كما لا يخفى بل انما يعلم تصديقه بنفس اظهاره فيه قوله او بغير ذلك
كما اخبر النبي في رؤياه او الهمه الله بانه خبر الرسول والظاهر ان الاول داخل في
السماع من الرسول قوله لو وقع الشبهة حتى لو ازيل ذلك العارض حصل القطع
بمضمونه ان كان حكما شرعيا لانه وحي يوحى وان كان من الامور الدنيوية قيل لا يفيد القطع
لحديث التابير قوله بمجرد كونه خبرا يخرج البديهي الذي ينبه عليه بالاخبار قوله مع قطع
النظر عن القراين انما قطع النظر عنها لا عن الدليل كما في خبر الرسول لانها تنفك عن الخبر
بخلاف الدلايل قوله خبر اهل الاجماع في حكم المتواتر في افادة العلم بسبب كثرة مخبريه
وان كان الحاصل فيه استدلاليا وفي المتواتر ضروريا قوله واما العقل اي العقل المسمى
بالقوة النظرية واما قولهم العقل بالملكة والهيولاني وغيرهما والمراد به مراتب القوة
النظرية وليس العقل منها بمعنى آخر حتى يختل بالحصر كما توهم ذلك قوله بها تستعد للعلوم
والادراكات اي للعقليات والحسيات ويخرج الحواس فلا تنقض بها وانما جعل
العقل من اسباب الادراك وقد جعل قبل نفس المدرك حيث قال ان كان آلة غير المدرك
فالحواس والا فالعقل لان العقل صفة للنفس ومنشأ لادراكاتها ويصح نسبة التاثير
الى منشأه كما يقال قدرة الباري موجبة للاشياء ومؤثرة فيها مع ان المؤثر هو الباري
بقدرته بخلاف الحواس فانها طرق الادراك لا منشأه قوله وقيل جوهر والعقل بهذا
المعنى هو النفس الانسانية وفيه اشارة الى انه على التفسير الاول عرض وان امكن حمل
القوة على الجوهر كالصور النوعية ويدرك بها الغايبات العقل الجوهري وان كان
نفس المدرك لكنه بمنزلة الصورة النوعية للانسان المركب منه ومن البدن تركيبا
اعتباريا فصح جعله سببا لادراك الانسان وهذا كما يقال النار تحرق بسبب صورته النوعية

قوله وبعض الفلاسفة نقل عن ارسطو انه لا يغني في المباحث الالهية بل الغاية فيها الاخذ
بالاولى قالت طائفة النظر لا يفيد معرفة الله تعالى بلا معلم مرشد الى ترتيب المقدمات مؤيد من
عند الله بالوحي او بكمال فعله لان العلوم الضعيفة كالنحو والصرف والخياطة لا يستغني فيه
عن معلم وكيف العلم الالهي الذي هو اصعب العلوم اجيب بان الاحتياج بمعنى العسر مسلم
واما بمعنى الامتناع فلا اقول اذا بلغ العالي حتى كان اكثر مسائله مخطئا لم يكن ذلك
طريقا يسلك فيه ومن امر ادمى انكره وكفى به حجة ان اهل النظر من الفرق الاسلامية قد
افترقوا الى ثلث وسبعين فرقة كلهم في النار الا واحدة كما ورد به الحديث فان قلت
فطلبة هذا الطريق يجب ان يحترزوا عن خطائهم عليه قلت بل كلهم مثابون لان المخطئ في الاجتهاد
مثاب كما ورد في الحديث واما قوله عليه السلام كلهم في النار الا واحدة فمعناه استحقاقهم لها لخطائهم
في الاعتقاد ولا ينافي ذلك اجرهم بقدر جهدهم وهو عشر اجر المصيب او نقضه قوله فلا يكون
معارضة هذا اذا ارادوا اليقين في دعويهم واما اذا ارادوا التشكيك فلهم ان يقولوا
نظرنا يفيد الظن بعدم افادة النظر للعلم لا اليقين حتى يتناقض قوله لزم اثبات
النظر بالنظر اي اثبات كون النظر مطلقا مفيدا للعلم بالنظر المخصوص الذي
افاده وفيه دور لان افادة النظر المخصوص موقوف على افادة النظر مطلقا بان يقال
هذا نظر وكل نظر يفيد العلم وقد يوجه كلامه بان القضية الكلية اعني كل نظر يفيد العلم
مشتملة على احكام جزئية فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه
وفيه ان اللازم منه توقف الشيء على نفسه لا الدور الذي ذكره الشارح قوله وشهادة من
الاخبار كقوله عليه السلام هن ناقصات العقل وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان
قوله والنظر قد يثبت اي قولنا النظر يفيد العلم يثبت بنظر مخصوص في ضروري المقدمات

المقدمات والانتاج بلا توقف على العلم بان كل نظر يفيد العلم فلا دور واما حديث
توقف الشيء على نفسه فمدفوع ايضا بان اللازم منه اثبات حكم النظر المخصوص
من حيث انه نظر بذلك النظر من حيث خصوصيته ولا محذور فيه نظير اثبات حكم
النتيجة بحكم الكبرى مع انه مندرج تحت حكم الكبرى كما يقال بيان لافادة النظر المخصوص
كون النظر مفيدا للعلم في الجملة فلما اراد اثباته على وجه كلي قال والتيسير هنا خصوصية هذا
النظر بل كونه صحيحا مقرونا بشرائط فكل نظر صحيح كذلك يفيد العلم اقول الاشبه في صحة
هذا الكلام لكن كثيرا ما يقع الخطاء في مقدمات النظر وشرائطه فلا يفيد فلذا عد الواحد من
ثلث وسبعين مصيبا والبواقي مخطئا كما مر ومن ذلك انكر بعض المحققين من الصوفية
افادة النظر للعلم وقال من لا شيخ له لا دين له واراد به النهي عن السلوك فيه لكثرة خطائه
قوله وهو باشر الاسباب وكيف اذ على هذا التفسير يكون الاكتسابي اخص من
الفروري والظاهر من تقسيم المصنف جعله قسيما له فالاولى ان يجعل الاستدلالي والاولى
مترادفين كالبديهي مع الضروري لانه في تقسيم واحد صاحب البداية جعل الضروري
قسيم الاكتسابي في التقسيم الاول وقسيم الاستدلالي في التقسيم الثاني ولا يكون الاستدلالي
والاكتسابي فيهما بمعنى واحد قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا اي لا يكون للقدرة
دخل في تحصيله فيندرج الحاجات في الاكتسابي لقسيمه كما ذكر وانما ادرجها المواقف
في الضروري المفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا لتوقفها على امور لا يعلم انها متى حصلت
وكيف حصلت فمراده عدم استقلال القدرة فيها فلا تدافع بين الكلامين قوله بطريق
الفيض اي بلا كسب ما بمعنى الاتم اعلم ان العلم قد يحصل في القلب
بلا مباشرة الاسباب كما كان لام موسى لقذفه في التابوت وقد يحصل في المنام كما كان

لابراهيم لنوح ولد وقد يحصل بواسطة الملك والمفهوم من الكشف ان الكل يسمى وحيا ويخص الاول
باسم الالهام فهذا هو المراد هنا قال حجة الاسلام العلم الحاصل بلا دليل يسمى الهاما وذلك اما بسماع
الملك الملقى فيسمى وحيا ويخص بالانبياء او بلا مشاهدة الملك فيسمى الهاما ويختص بالاولياء
فالالهام عندهم مقابل معناه الاخص يناسب اى الكشف والاعم لا يناسب هنا لان ما
بواسطة الملك في حكم خبر الرسول قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له لانه يوهم الصحة
بمقابلة الفساد ادنى بادر منه الصحة بمقابلة الفساد وتعبيرها بالثبوت كما في قول نوح عند الكافر
اى عاشق لا يدفع التبادر المذكور مع ان ذكر الثبوت هنا مستدرك يوهم مقابلة الانتفاء
قوله يقال عالم الاجسام يشير الى ان العالم اسم للقدر المشترك بين اجناس ما علم به الصانع
وقيل اسم المجموع ما علم به الصانع ويؤيد الاول جمعه في قول رب العالمين وقيل اسم للقدر
المشترك بين اجناس ذوى العلم او لمجموعه قوله الى غير ذلك كعالم الانسان وعالم الارواح
وعالم العقول عند القائلين بها ولا يقال عالم زيد وعمرو ولما مر من ان افراد العالم هي الاجناس
فقط قوله لانها ليست غير الذات ولو سلم انها غير الذات لم يكن من العالم لان العالم هو
الوف اسم لما ينفك عن الصانع قوله وصورها اى صورها الجسمية والنوعية بل الشخصية ايضا
لقوله واشكالها لكن بالنوع اى صورها الجسمية فقديمة بالنوع واما صورها النوعية فقديمة
بالجنس لا بالنوع عند متأخرى الحكماء لقبولها الكون والفساد كذا في شرح المقاصد
اقول هذا لا يفيد انقلاب نوع من العناصر بالكلية الى نوع آخر حتى يثبت حدوث النوع
مع ان القول بحدوثه ينافي قولهم بقدم نوع الانسان اللهم الا ان يختلف القائل
قوله ان يتحيز بنفسه هذا بناء على انكار الجوهر المجرد قوله ان وجوده في نفسه هو وجوده
في الموضوع بمعنى ان وجوده في موضوعه نسبة بينه وبين موضوعه بخلاف وجوده في
نفسه اجيب بحمل كلامه على التسامح لعدم التمايز بين الوجودين في الاشتقاق الخ اقول
لا حاجة اليه فان قوله وجوده في الموضوع يحتمل معنيين احدهما ان يقصد به الوجود الذى
وقع الموضوع محلا له وهو وجوده في نفسه والثاني ان يراد به نسبته الى الموضوع فيكون
الموضوع احد طرفى تلك النسبة لا محلا لها بل محلها مجموع الطرفين مستغنى عن محل يقوم
ولا يشكل هذا بالصور النوعية فانها جوهر قائم بذاته عندهم مع كونه حالا في الهيولى
فان الهيولى لا تقومه بل بالعكس وهو ضعيف لان المفهوم من كون الشيء حالا في
غيره ان يكون عرضا قائما به قوله ومعنى قيامه بشيء آخر اقول الظاهر ان القيام بغيره
مقابل للقيام بذاته فيفسر بالافتقار الى محل يقومه فلا يجتمعان في محل اصلا واما
على ما ذكر فلا مقابلة بينهما لجواز ان يكون الشيء قائما بذاته اى مستغنيا عن محل يقومه
وقائما بغيره بمعنى اختصاصه بالناعت كالصور فانه قائمة بذاتها وبالهيولى بالمعنى المذكور
قوله لا بد من ثلثة اجزاء على هيئة المثلث لتحقق الابعاد الثلثة هذا اذا فسر
الطول والعرض والعمق بالبعد المفروض اولا وثانيا وثالثا واما اذا فسرت
بالابعاد المتقاطعة على زوايا قائمة فعدم تحققه بالاجزاء الثلثة ظاهر فالحق الموافق
والحق انه يحصل الجسم من اربعة اجزاء بان يوضع جزءان ويجعل على ملتقاهما جزء ثالث وفوقه
جزء آخر وبذلك تحصل الابعاد الثلثة قوله بل هو نزاع واعلم انه لو عين معنى الجسم
ثم اختلف في انه هل يتحقق بالجزئين او باكثر كان نزاعا معنويا واما اذا لم يتعين فعين
احدهم لمعنى والآخر لمعنى آخر كان نزاعا في التسمية واصطلاحا ثم نقول في ان المعنى
الذى يشير الى ان للجسم معنى معينا اختلف في تحققه لانه قوله في مقاصد لا نزاع في
ان لفظ الجسم موضوع بازاء معنى واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لخفاء

حقيقته وتكثر لوازمه قوله كثر النزاع في تحقيق ماهيته وقال في المواقف النزاع فيه
لفظي راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم في جهة واحدة او في ثلث جهات
اقول هذا هو الحق لان المعنى المعلوم لنا من لفظ الجسم هو هذا المتحيز بذاته وهو فيه
اجزاء والكثير نعم الجزئين والكثير فاطلاق الجسم على المؤلف من جزئين او اكثر نزاعا
في التسمية للاتفاق في المعنى نعم ان النزاع في انه ذاته مركب من الاجزاء الفردة او
من الهيولى والصورة او غير مركب اصلا نزاع معنوي بينهم قوله ولا وهما ولا فرضا
اي فرضا ممتنعا كفرض شركة زيد والفرق بينهما ان الوهم يقف في القسمة دون العقل
بمعنى ان العقل يقدر على تقسيمه بعد تقسيمه الى غير النهاية ولا يجب ان يقف عند حد بخلاف
الوهم فانه يقف وقد يوجه بان للعقل ان يفرض تقسيمات غير متناهية لادراكه
الكلي بخلاف الوهم واما التقسيمات الغير المتناهية بالفعل فالعقل قاصر عنه
كالوهم ولذا لم يفرق المحقق بينهما قوله ولم يقل هو الجوهر ولو قال الفرد حد ما ثبت
لا يتركب في الجوهر الفرد بالشوق فيرد عليه المنع بالجواهر المجردة وان امكن دفعه
بان المقصود حد ما ثبت وجوده كما سيأتي قوله لكان فيها خطا بالفعل اي خطا
مستقيم لان الخط المستدير حاصل فيها بالفعل عند المتكلمين وبالوهم عند الحكماء
قوله وذلك انما يتصور في المتناهي لان غير المتناهي لا يكثر على غير المتناهي هذا في
الموجودات المحققة فلا نقض بمراتب الاعداد ولا بمعلومات الله ومقدوراته كما سيأتي
قوله انما يدل على ثبوت النقطة لان الحق ان التماس انما يكون بالسطح او الخط
او النقطة اقول هذا انما يتم ان لو ثبت وجود هذه المقادير واما اذا امتنع كان
التماس بالجوهر نفسه قوله والافتراق ممكن يريد ان الافتراق لا ينتهي الى الجزء الذي لا يتجزى

يتجزى حتى يثبت الجزء لا ابطال فيلزم قدرته تعالى على تفريق لا الى نهاية وهو مستلزم تساوي
الجبل مع الخردلة بالفعل لانه انما يلزم ان لو امكن الافتراق في الخارج لا الى نهاية وليس كذلك
بل المراد الافتراق الوهمي قوله في اثباته نجاة لا ابطال اذ لم يثبت الجزء كما لم يحصل النجاة
لانه لم يبطل النجاة بجعل ايضا تركب الجسم من الاجزاء الصغار كما قاله ذيمقراطيس او العود
بساطته كما قال افلاطون حيث لم يقل الا بالصورة الجسمية وبقي حشر الاجساد لان
الحشر مبني على حدوث العالم وانفطار السموات وكون الصانع مختارا لا موجبا
والكل متفق على تقدير قدم العالم وقيل لان الحشر مبني على اعادة المعدوم وهي ممتنعة
الا اذا تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى ليمكن اعادته بجمع اجزائه اقول هذا ممنوع لان الاعادة
ممكن بجمع اجزائه العناصر ايضا فانها يبتني على بقاء الاجزاء الاصلية لا على بقاء صورها
كما سيأتي قوله وكثير من اصول الهندسة عطف على اثبات الهيولى ومن اصولها ان كل
خط يمكن تنصيفه فلو تركب من الاجزاء لزم تنصيف الجزء في الخط المؤلف من الاجزاء
الوتر فاذا ثبت الجزء بطل ذلك قوله المبني عليها دوام المشهور في الكتب الحكمية ان دوام
الحركة للنفس بالعقول في الخروج من القوة الى الفعل وامتناع الخرق والالتئام بناء على ان
الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة وهما من مسائل الحكمة الطبيعية لا الهندسية قوله بل ينفي
ويرجح صفات الله لانها ليست غير الذات في الاصطلاح قوله وهو الحدث في الاجسام
والجواهر فالجوهر الفرد يقبل الحيوة وما يتوقف عليها كالعلم والقدرة خلافا للمعتزلة
حيث شرطوا البنية في الحيوة وفروعها وشرطوا المزاج في الالوان والطعوم
والروائح كالالوان زعم بعضهم القدماء ان لا حقيقة للون بل كلها امر متخيل كبياض
الثلج والجمهور على انها كيفيات حقيقية قوله قبل السواد والبياض وقيل حد السواد

والبياض في الجسم آه قوله هي الاجتماع لا يقال الكون المسمّى بالوجود خارج عنها لان الكلام
في الكون القائم بالموجود بل بالماهية من حيث هي قوله وانواعها اي بسايطها تسعة والنوع
بين العفوصة والقبض ان العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه معًا والقابض يقبض
ظاهره فقط والتفاهة هي مثل ما في اللحم والخبز من الطعم وقد يقال التفه لما لا طعم له كالبسائط
ولما لا يحس بطعمه لصلابته كالحديد والنحاس ومن الطعوم هو الاول كذا في شرح المقاصد
قوله لا يوصف الا الاجسام اي بحسب الاستقراء وأما انه لا يمكن ذلك فقيل هو مذهب الاعتزال
كما مر قوله يكون حادثا بالضرورة لكونه مسبوقا بالايجاد وقال الآمدي اي الاختيار
القديم لكونه اي تقدم تعلقه فيكون لقدم الاختيار عليه كتقدم الاب على وجود اثره بخلاف اختيارنا
الحادث فانه قاصر ومفتقر الى مباشرة الاسباب فيكون اثره مسبوقا بالعدم قوله والمستند الى
الموجب القديم قديم واستناد الحوادث اليه بشروط متعاقبة كما قال الحكيم باطل عندهم ببرهان
التطبيق قوله وان كان مسبوقا فظاهره يدل على ان الحركة هو الكون الثاني وكذا السكون
وقد صرح به في مقاصد فقوله هنا ومن هنا معنى قولهم اما ان يكون ثانيا وبالمجموع الكونين بالكون
الثاني فيتفق الكونان اولا وثانيا وبالكون الثاني لمجموع الكونين فيكون اشارة الى مذهب آخر
لكن الاول هو الظاهر من عبارته فان قلت اذا انتقل الجسم الساكن من مكان الى
مكان ثان فلو كانت الحركة هو الكون الثاني فقط ولو كان مجموعهما لزم جزئية الكون الاول
من السكون والحركة معا قلت لا محذور فيه قوله بعض المسبوقية اقول اما ان يراد به
مسبوقية بعض الحركة ببعضها او يراد مسبوقية بعض اجزائها ببعض وعلى التقديرين
لا يلزم حدوث الكون مطلق لثبوته مع السابق والمسبوق معا وكذا كون كل حركة
على التقضي انما يستلزم حدوث كل فرد منه لا حدوث مطلقها كما هو المقصود قوله

وكل

وكل سكون فهو جائز الزوال لا يوجب وقوعه فيجوز دوام السكون في بعض الاجسام ودوام
الحركة في بعضها وكون كل جسم قابلا للحركة لتماثل الاجسام انما يفيد الجواز لا الوقوع
وقولهم ما يجوز عدمه يجب ان يراد به وقوع العدم والا فكل ممكن يجوز عدمه مع جواز قدم
بعضه بالاستناد الى الموجب والمختار كما مر قوله ما يجوز عدمه يمتنع قدمه والقديم اسم للموجود
لا اول له وامتنع عدمه لانه اما واجب لذاته او مستند الى الموجب بطريق الايجاب فلا ينتقض
بان عدم الحادث ازلي مع انه يزول بحدوثه قوله ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده لان المقصود
اثبات الواجب وتوحيده وصفاته الازلية وحدوث ما ثبت وجوده كاف فيه يرد عليه ان الكفاية
انما يتم اذا ثبت ان كل حادث يستند اليه تعالى بلا واسطة والا فيمكن ان يوجد الله قديما كالعقل
الاول فيستند اليه ما ثبت حدوثه من الاعيان والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة
كما دل سلبها ان المجرد منها يشارك الباري في تجرده فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم تركيب الواجب
وهو غير تام لان الشركة في العوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب قوله لان حدوث
الاعيان يريد ان اعيان السموات ثبت حدوثها لحدوث حركاتها ببرهان الخ ثم يستدل
بحدوث السموات على حدوث باقي اعراضها ببرهان لمي فالقول بان الواجب على الشارح بيان
حدوث الاعيان فقط سهو قوله عن عدم الاولية بالذات او بالزمان فيعم القدم الذاتي والزماني
كالتفسير الثاني لكن حمل الاول على القدم الذاتي ظاهر قوله في جانب الماضي والابدي عبارة
عن استمرار الوجود لا الى نهاية في جانب المستقبل (وهو عدم الآخرية) والسرمدي عبارة عن الاستمرار في
الوجود الازلي لا يجب ان يكون ابديا ولا عكس قوله فلا يتصور قدم المطلق يرد عليه ان
اريد انه لا يتصور قدم المطلق بوجه واحد فمسلم لكنه غير مفيد لما عرفت وان اريد انه
لا يتصور قدمه بمعنى تعاقب جزئياته لا الى نهاية فهو غير بديهي فلا بد من اثباته ليثبت

او هو عبارة عن عدم الآخرية

اي من اثبات ان لا يتصور قدم الا بمعنى تعاقب جزئياته

حدوث موقوف كما هو المط والمخلص عنه بيان امتناع تسلسل الحوادث الغير المتناهية
ببرهان التطبيق حتى يثبت ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث المتناهية فيكون حادثا
قوله يشغل الحيز او الجوهر الفرد ولم يذكره لانه ليس بمقام التفصيل مع ان ثبوته مجمل
قوله الذي يكون وجوده من ذاته قال المتكلمون ذاته تعالى يقتضي وجوده الخاص والعام
وقالت الحكماء ذاته وجوده الخاص المقتضي لوجوده العام وقيل المحققين من
المتكلمين الى هذا وعبارة الشارح يحتمل المذهبين قوله فلم يصلح محدثا للعالم والا
لزم كونه علة لنفسه ولعلله لا يقال يجوز ان يكون من جملة العالم الذي يثبت وجوده
ويكون محدثا له مع استناده الى الواجب لانا نقول المراد محدث جملة العالم ما علم
وما لم يعلم قوله اسم الجمع عليه اي اسم موضوع للجمع وللقدر المشترك بين الجميع قوله
وقريب من هذا والفرق بينهما ان الاول ينفي كون المبدأ من جملة العالم والثاني ينفي
كونه من جملة الممكن فمنوط بنفي الامكان والاول يعم طريق الامكان والحدوث قوله
بل هو اشارة الى احد ادلته اقول الاشارة الى دليل بطلانه ليس افتقار السبب الى الافتقار
الى ان يؤخذ بطلانه مقدمة للدليل على وجود الصانع ولم يؤخذ اللهم الا ان يفرق
بين الافتقار الى ابطاله والافتقار الى بطلانه بان الاول يحصل باقامة دليل يستلزم
بطلانه وان لم يؤخذ مقدمة بخلاف الثاني قوله لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها
والى اشار بقوله لكان من جملة العالم فلم يكن مبدأ لها قوله لاستحالة كون الشيء علة
لنفسه فيه اشكال وهو ان السلسلة الممكنة ليس لها وجود سوى وجودات اجزائها
وعلة كل جزء منها داخلة في السلسلة فح اما ان يمنع افتقار الكل الى العلة اذ ليس لها
وجود آخر الا الاجتماع الذي هو من لوازم وجود السلسلة على الترتيب الا ان يسلم افتقاره

افتقاره الى علة هي نفسه لكن بطريق التوزيع بان يكون كل جزء منه معللا بما قبله وهذا
ليس بمستحيل اذ ليس فيه تقدم الشيء على نفسه ومرجع الجواب الفرق بين تعليل كل واحد
من السلسلة باجزائها وبين تعليل المجموع بالمجموع وانهما متغايران والثاني يدعى البطلان
وبه يثبت بطلان الاول فان ثبوت الاول يستلزم ثبوت الثاني وبطلان اللازم دليل
بطلان الملزوم قوله فيكون واجبا وينقطع السلسلة اي اذا ثبت ان علة السلسلة واجب
يعلم منه انقطاع السلسلة والا لكان الواجب معلولا لآخر وفيه بحث لاحتمال تسلسل
الحوادث مع استناده الى الواجب كالحركات الفلكية جوابه ان الكلام في العلة التامة
فاذا كان الواجب علة تامة لواحد من تلك السلسلة لزم الانقطاع قوله برهان
التطبيق ما سبق يبطل التسلسل في جانب العلل فقط وهذا يبطله في جانب العلل بان
يبتدأ من معلول اخير لا نهاية للعلل وفي جانب المعلول بان يبتدأ من مبدأ اول لا نهاية للمعلولات
كما لا نقص كالتزايد اقول ان اريد به التساوي في الطرفين فلا طرف فيهما من جانب اللاتناهي
وان اريد وجود جزء من احدهما بازاء كل جزء من الآخر فاستحالته مم لجواز ان يكون ذلك لعدم
التناهي لا للتناهي في المقدار وانما يلزم ذلك لو ثبت التناهي في الطرفين وليس كذلك
قوله فيما دخل تحت الوجود سواء كان مجتمع الوجود مرتبا كالعلل والمعلولات او غير
مرتب كالنفوس الناطقة او غير مجتمع الوجود كالحركة قالت الحكماء برهان التطبيق انما
يتم في مجتمع الوجودات المرتبة فجوزوا التسلسل في الحركات الفلكية اذ ليس فيها انطباق
الاجزاء اما في الخارج فلان الموجود فيه ابدا جزء واحد واما في الذهن فلاستحالة وجودها
مفصلة فيه وجوزوها ايضا فيما لا ترتب كالنفوس لعدم الانطباق اذ لا يلزم من
كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث بل يجوز ان يقع

أحاد كثيرة من الآخر بازاء واحد من الآخر جوابه ان تطبيق الجملتين كتطبيق الخطين
غير موجود في الكل واما التطبيق بمعنى ان يوجد في احد جزء بازاء كل ما يوجد في الآخر
سواء وجدا معا اولا فحاصل في الكل اما حصوله في الحركة فظ واما في النفوس فبان
تناسخ جملة النفوس مع جملة هي اعداد زيد قوله فلا يرد النقض بمراتب العدد ورد
عليه في المقاصد بان التطبيق انما هو بحسب العقل فلو كفى حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء
كل جزء من جزء الآخر فهو جار في العدد ايضا وان شرط ملاحظة الجملتين تفصيلا
لم يتم الدليل في الموجود ايضا لان غير المتناهي لا يعقل مفصلا اقول هذا مدفوع بان الحكم ب
تناهي ما لا يتناهى في الواقع وتساوي الزائد مع الناقص في الواقع ولا يلزم ذلك في
العدد اذ لا ثبوت له في الواقع ومعنى كون التطبيق بحسب العقل ان العقل حاكم بذلك
لا مثبت له واما الاشكال بثبوت مراتب الاعداد الغير المتناهية في علم الله فمدفوع بان
علم الله واحد وكثرة تعلقاته لا توجب اشكالا قوله ان صانع العالم واحد اي صانع
كل شيء ابتداء هو الله تعالى خلافا للمعتزلة في افعال العباد وللحكماء فيما عدا العقل
الاول والكل اجمعوا على ان المبداء الاول هو الله ولو بالواسطة قوله لا تضاد بين
الارادتين اي لا بطلان بينهما بالذات لتعدد محلهما وان استلزم اجتماع المتضادين
في متعلقهما فان بطلانه يستلزم المط الذي هو بطلان الملزوم قوله فيمتنع التضاد قيل
يلزم ايضا عجزهما حيث عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر وبحث لان مريد احد الضدين
ساكت عن الضد الآخر لا مريد لعدمه الا لحصول مراده فاذا فرض ثبوت الضدين لم
يلزم العجز اصلا قوله فيلزم ان اضافة الاحد للعموم فيعم عجزهما معا لان قوله اولا يلزم لا انتفاء
الامرين وانتفاء احدهما ايضا عجز قوله والموسوم ان الحدوث اي ليله والافلاك الآن لا انتهاء

لا يفيد اليقين فلا يصح اخذها مقدمة لبرهان التمانع وايضا تخلف المراد يفيد العجز قطعا لا الظن
فقوله من شائبة الاحتجاج مع ان الاحتجاج قطعي ليس في محله قوله لجواز ان يتفقا فقد
قوله لا امكن بينهما تمانع لان جواز الاتفاق لا ينافي امكان التمانع قوله او ان يكون الممانعة
غير ممكنة دفعه قوله لان كلا منهما في نفسه ممكن اورد عليه بان امكان كل منهما بحسب القدرة
لا ينافي امتناعه بحسب الحكمة وكل منهما اذا علم المصلحة في احد الضدين امتنع منه ارادة
الضد الآخر للحكمة جوابه ان وجوب رعاية الاصلح اصل المعتزلة ولو سلم صحة نوضح
الكلام فيما استوت وجوه المصالح في الضدين اقول من جملة المصالح ان لا يتخالفا
عند استواء المصالح فيهما كما هو اللائق بالاختيار قوله حجة اقناعية اي منطوق هذه الآية
حجة اقناعية مع اشارته الى حجة قطعية وهي برهان التمانع وكونه خبر الرسول قوله والمراد
بفسادهما عدم تكونهما قال في شرح المقاصد ان اريد بالفساد عدم التكون فتقرير
برهان التمانع انه لو تعدد الآلهة لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع
القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل بط لان الاول ينافي كمال القدرة والثاني يوجب
توارد العلل المستقلة على معلول واحد والثالث يوجب الترجيح بلا مرجح لان نسبة
المقدورات اليهما على السواء اقول نختار الاول واجتماع القدرتين لا ينافي
كمالهما كما قال الاستاذ من ان فعل العبد بمجموع القدرتين مع استقلال قدرته
الحق ونختار الثالث وعدم المرجح ممنوع سندا بالاختيار بان يريد احدهما وجود الكل
او بالبعض بقدرة الآخر جوابه ان معنى الترديد ان المقدور المعين اما ان يجوز وقوعه
بهما او باحدهما فقط والارادة لا يصلح مرجحا لمثله لان ما رجح تكون خلافه جائزا في نفسه
قوله فلم يكن ان صانعا اضافة الاحد للعموم فيفيد عدم صنع كل منهما قوله الا عدم تعدد
الصانع

بمعنى ان لا يكون كلاهما صانعين وهو لا يوجب انتفاء المصنوع لجواز صانع آخر
او يريد ان امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الواجب في الواقع لبرهان التمانع
ولا يستلزم انتفاء المصنوع فلا يصح قوله لو فرض صانعان لم يوجد مصنوع قوله على
انه يرد بناء الجواب الاول على عدم التكون بالفعل وهذا منقول بمنع الملازمة على
تقدير بناء على جواز الاتفاق وبمنع انتفاء اللازم على تقدير آخر بناء على ان كل
ممكن يمكن عدم تكونه بدل تكونه قوله ولا يفيد الا الدلالة يعني انه يفيد كون انتفاء
التعدد سببا لانتفاء الفساد في الماضي والمقصود كون العلم بانتفاء الفساد سببا
للعلم بانتفاء التعدد مطلقا بلا تقييد بالماضي نعم يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثاني
لكن العقد الى العقد بلا خفاء حسن قوله يصح بما علم انفا الان الله اسم لذات
الواجب الوجود يستلزم القدم قوله لكنه ليس بمستقيم وقيل القدماء يطلقون
الترادف على التساوي فان في التبصرة الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة ثم تبين
لكل منهما مفهوما على حدة قوله فيكون محدثا اي حدوثا ذاتيا لانه المقابل للواجب لذاته
ويدل عليه ايضا قوله اذ لا نعني آه لان المحدث الزماني ما لوجوده بداية لا المحتاج الافتقار الى
الغير قوله فان القول بتعدد الواجب لذاته كما هو المفهوم من كلام التفتازاني وقد يوجه
كلامه بان مراده ان صفات الله واجبة لذاتها اي لموصوفها فان ذات الشيء يطلق على
نفس الشيء وعلى موصوفه وصفاته تعالى ممكنة في نفسها واجبة بموصوفها وقولهم كل ممكن
حادث حدوثا زمانيا انما هو في غير الصفات وهذا هو التحقيق الذي وعد الشارح في الاول
حل كلام التفتازاني عليه مشكل لانه قال لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم والواجب
بموصوفها جائز العدم في نفسه فلذا استضعف الشارح لان بداهة العقل جازمة اعلم ان

ان اثبات حدوث العالم كسبي واما اتصاف المحدث ببعض الاوصاف فالمفهوم
من كلامه انه بديهي وليس كذلك ولعله اراد بداهة الاستلزام والانتاج وان كان
المحصول كسبيا قوله لا يكون بدون هذه الصفات آه نوقش فيه بان العلم بالمسموع
والمبصر كاف في انتظام المحسوس ولا يثبت به السمع والبصر واجيب بانهما راجعان
الى صفة العلم وانما عدا مستقلين لكونهما نوعين آخرين من العلم قوله ثم علمه
ان النوع الاول كاف في انتظام بدونهما قوله اضدادها نقائص يريد انه لو لم
يتصف ببعض الاوصاف لزم اتصافه باضدادها وهي الموت والعجز والجهل والصمم
والعمى كلها نقص نوقش فيه بانه مسلم في الحياة والعلم واما القدرة فضدها الايجاب
لا العجز وهو ومقابله كمال عند الحكيم بل عند المتكلمين ايضا واما السمع والبصر فلا يلزم
من عدم الاتصاف بهما الاتصاف بالصمم والعمى لجواز خلو المحل عن الضدين مع العدم
قبوله لهما كالتلذذ اذ الحجر فان عدمه نقص فينا لا في الباري تعالى وسائر الكلام
لهذا زيادة تحقيق استدل حجة الاسلام بان كلا من السمع والبصر صفة كمال فلو لم يتصف
الباري به لزم كون الانسان وهو اكمل منه تعالى وهو باطل اتفاقا فلا يرد عليه النقض
المذكور ولا كون المشي والحسن والجمال كمالا لاستحالة صحتها في الباري بين الى قوله كالتوحيد
وكالسمع والبصر وشمول العلم والقدرة والارادة واذ ليتهما اعترض على الاول بان
الشرع موقوف على وجوب الوجود وهو يستلزم الوحدة فما لم يعرف وجوب الوجود
والوحدة لا يعلم الشرع فالاستدلال بالشرع على التوحيد دور واجيب بان غايته
استلزام الوجوب الوحدة لا يتوقف معرفته على معرفة الوحدة بل لا يستلزم
معرفته فضلا عن التوقف بخلاف وجود الصانع وكلامه فان معرفة الشرع موقوفة

على موقوف وجود شارع وكلامه اى امره ونهيه وخبره فالاستدلال بالشرع عليها دور
اقول القوم استدلوا على انه متكلم بقوله تعالى وكلم الله موسى وبتواتر خبر الانبياء عنه وكل
ذلك شرع فالدور لازم جوابه ان الشرع موقوف على ورود الامر والنهي من عند الله
وانه صفته فلا يجوز ان يكون مخلوقا فيصح الاستدلال بالشرع على انه صفته قوله
وكذلك كثبوت علمه وحيوته وقدرته وارادته وكانه يمتنع بقائه ولا يلزم منه
الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي لانه امتناع بالغير والا
لما وجد اولا قوله ومعنى قولنا وجه جواب عن حجة من زعم ان البقاء زائد على الوجود
اذ لو كان نفس الوجود لم يصح اثباته مع نفيه حاصل جوابه ان المنفي نسبة الوجود
الى الزمان الثاني لا نفسه قوله ليس بمعناه اى بمعنى الاستبعاد العقل سواء فاما ان سلم
بقاؤهما كما قال الجمهور او لا سلم كل منهما كما قاله النظام والتفريق بينهما بعد آخر
فيبحث لان الاستبعاد ليس بحجة بل الحجة لزوم قيام العرض بالعرض وهو غير لازم
الجسم قوله فكيف يصح اطلاق الموجود لا خلاف في جواز اطلاق ما ورد به الشرع
وعدم جواز فيما ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان موصوفا
بمعناه ولم يكن موهما لما يستحيل في حقه تعالى فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه
مال القاضي ابو بكر منا ولامام الحرمين وقال الغزالي يجوز في الصفة دون الاسم
قوله اذن باطلاق ما يرادفه لان اهل كل لغة يسمونه بلغتهم كخداى وتنكرى وشاع
ذلك بلا نكير فكان اجماعا على الاذن الشرعي في اطلاق المرادف قوله فيه نظر
من وجه آخر منع الترادف بين الاسماء الثلثة للقطع بتغاير مفهوماتها وان سلم
منع كونه اذنا لاطلاق المرادف لان العارف والعاقل لا يطلقان عليه مع اذنها

اى الاطلاق

وقدم العالم وكذا الشافي يطلق لا الطبيب مع ترادفهما وجوابه ان الموقوف توهم سبق
الجهل والعقل بمعنى الحبس وفي الطبيب معنى العلاج فهي خارجة عن محل النزاع
كما مر والثالث منع كونه اذنا لاطلاق اللازم اذ لا دليل عليه وقياسه على المرادف
كما قال المعتزلة وهم لان القياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات وايضا
من لوازم اسم الخالق كونه تعالى خالقا للقردة والخنازير مع انه لا يطلق عليه تعالى و
على الاول ان التسمية محل النزاع فيصح قياس على الله انه يوهم نسبة القبيح اليه تعالى
فهو خارج عن محل النزاع ولا يطلق عليه تعالى الماكر والمستهزئ والمنزل والمبني الكاد
والزارع والرامي مع ورودها في الكتاب والسنة لان مجئه وورودها في الشرع
بانتفاء المقام واشباه الكلام ليس باذن بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية
ادب قوله ولا مصور هنها شبهة وهي ان الروحاني قد يتمثل بالصور الجسمانية بلا تردد حينئذ
او حلول او اتحاد كجبرئيل يتمثل بصورة الانسان وكالنفوس المجردة الظاهرة بصور
ابدانهم ولعل هذا محل كلام المجسمة والمعطونة فلا بد لنفيه من دليل لا يقال ظهور الروحاني
بالجسماني انما هو للاستكمال والله تعالى منزه عنه لان الاستكمال انما يلزم في ظهور نفوسنا
بالبدن بحيث لا يمكنه الظهور بدون آخر واما من يقدر التمثل في الآن بالف صور متمثلة
انما هو لتكميل عباده وتقريب المناسبة بين العبد وربه والتمثل من الحكمة كتمثل جبرئيل
بصورة الانسان قوله من الاحتياج المنافي للوجوب هذا بناء على ان الافتقار
الى الجزء يستلزم الافتقار الى الموجد والا فالمنافي للوجوب هو الاحتياج الى الموجد
لا الاحتياج الى الجزء قوله فيلزم التركب اى تركيب ماهيته في العقل فان استلزم ذلك
للتركب الخارجي فبطلانه ظاهر والا فامكانه في الاول لا ينافي وجوب وجوده في الخارج

اى وان لم يسلم

لان كل موجود في الذهن من حيث انه موجود فيه ممكن وان كان واجبا قوله فيلزم قدم الحيز
هذا انما يلزم ان لو كان الحيز موجودا خارجيا وقد قيل بالفراغ المتوهم اللهم الا ان يدعى ان
الفراغ محاط بشيء فيلزم قدم محيطه قوله فيكون محلا للحوادث لان حصوله في الحيز من الاكوان
وهي موجودة في الخارج عند المتكلمين قوله اما ان يساوي او ينقص هذا بناء على العرف حيث
يقال زيد في المسجد او على السرير ويعد المسجد والسرير حيزا له والا فالحيز الحقيقي مساو للمتحيز
في البعد اتفاقا قوله فاذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة قيل فما بال الكتب السماوية والاحاديث
النبوية تشعر بالجهة والجسمية مواقف لا يخفى كم يقدح في موضع بعضها اصلا مع انه مبادئ
الدين كالعلم بوجود الصانع وصفاته وحشر الاجساد وقد كررنا الدلايل عليها في مواقف بعضي
اجيب بان التنزيه عن الجهة يقصر عنه عقول العامة فكان الاولى بدعوتهم الى الحق
ما يكون ظاهرا في التشبيه مع تنبيه خفي على التنزيه كقوله ليس كمثله شيء اقول فيه فتح لباب
الباطل لان ارادة الباطل حقا لقصور دركه السامع اذا جاز في موضع جاز في امثاله
كالنصوص الواردة في امور الآخرة لان الصرف عن الظاهر لا يتوقف على الامتناع العقلي
بدليل رايت اسدا في الحمام فالاولى ان يستدل بهم بالنسام تمثل الروحاني بالجسماني
قوله ولا يجري عليه يعني لا يتغير بتغير الزمان وان قارن الدهر كله قوله بعضها يعني فان
الوحدة مع سلب العدد متلازمان وكذا سلب الصورة مع سلب الكيفية وسلب الحدود
مع سلب النهاية وسلب التركيب مع سلب التجزي وسلب الجسم مع سلبهما قوله الا الفاظ
المترادفة كالمتقدس مع المتعالي قوله فيلزم تعدد الواجب لان الوجوب صفة كمال فيلزم
اتصاف الاجزاء به وبباقي الصفات ايضا اقول الصفة القائمة بالمجموع من حيث هو مجموع
للجزء والكل معا كالحيوة والعلم فليس نقصان الجزء عن الحيوة والعلم ولا تعدد لحي العلم

العام قوله وهي مستوية الاقدام وترجيح بعضها بالاختيار باطل لان الاختيار يخصص
الافعال لا الصفات لكن يخصص الذات لبعضها يجوز قوله والقول بان نسبة الذات الى
الجميع سواء قوله احتج المخالف وهم طوايف منهم الكرامية ذهبوا الى كونه في الجهة ككون
الاجسام فيها بحيث يشار اليه بانه هنالك وقيل كونه في الجهة ليس ككون الاجسام
فيها قال السيد النزاع معهم راجع الى اللفظ اقول اثبات جهة لا كجهة للاجسام
ليس كنفي الجهة بالكلية كما ان اثبات الرؤية لا كرؤية الاجسام ليس كنفيها بالكلية
جوابه ان الرؤية لها معنى يصلح محلا للنزاع كالانكشاف التام بخلاف الجهة فان المنفي
فيها هو الجهة المشار اليها بهنالك واما ما سواها فلا منفي قوله بالنصوص الظاهرة في
الجهة كقوله الرحمن على العرش استوى وقوله يعرج الملائكة والروح اليه وكما روي
ان جارية خرساء سالها النبي عم اين الله فاشارت الى السماء فقال عم انها مؤمنة وسأل
سائل اين ربنا قبل ان يخلق السماء فقال عم كان في عماء ما فوقه هواء ولا تحته
هواء تاويلها ان يراد بالاستواء معنى الاستيلاء وبالعروج العروج الى موضع يتقرب اليه
بالطاعة وبالاشارة التخصيص ان الله خالق السماء والعماء بالمد السحاب الرقيق وبالقصر
عدم البصر شبه عدم الوجود حال السعداء قربا او بعدا بالعمى او بالعماء والجسمية
بقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وقوله ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى
وقوله عم ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة الى سماء الدنيا تاويلها المجيء والدنو القرب
والتقدير بقاب قوسين تصوير للقرب العقلي بالحسي ونزوله اقباله الى السماء بالرحمة
والاحسان قوله والجوارح كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله يد الله فوق ايديهم
وقوله ان الله خلق آدم على صورته وقوله رايت ربي في صورة شاب امرد وتاويلها

ان الوجه الذات واليد القدرة والصوت الصفة والكرب جبرائيل بمعنى المراد قول
منه التأويل لا عدول عن الظاهر بالكلية مع ان بعضها ركاكة كما في جواب الحنفي فالاولى
ان يأول امثالها بتمثيل الجهة بالصوت الجسمانية اذ يكفي في اثبات الجهة والصوت والمجي
باعتبار الصوت مع تنزه ذاته عن الكل قوله والادلة القطعية قائمة يريد ان الدليل العقلي
القطعي اذا عارضه الدليل النقلي وجب تأويل النقلي لان العقلي مرجح النقل قوله
ابتغاء للطريق الاسلم مخافة ان يقع تأويلهم بما ليس بمراد الله فيلزم الزيغ والاتباع
بما تشابه منه وهو الموافق للوقف في قوله تعالى لا يعلم تأويله الا الله والتأويل موافق
لعطف قوله والراسخون في العلم على الله قوله اي لا يماثله قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى
مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عنها باحوال اربعة الوجوب والحيوة
والعلم التام والقدرة التامة وقيل يمتاز عنها بالالوهية التي هي حالة خامسة مبداء
للاربعة رد عليهم بان الشركة في الذاتية يستلزم الامتياز بالغير فيلزم التركيب
وكون الغير مشاركا كما في الجنس والماهية ومنشاء غلطهم اشتباه مفهوم الذات
لافراده قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه واحد من الوجوه هذا يشعر بان المماثل يحصل بالشركة
في بعض الوجوه فيناقض قوله فقد صرح سواء اريد به التوجيه في موضع آخر كما قيل
او التوجيه هنا حيث شرط في مماثلة العلمين الشركة في القدم والحدوث وغيرهما وثبوت
رواية فقد بالفاء وقد وفق بينهما بحمل التوجيه على ما به المماثلة اقول يرد عليه ان علم
الانسان ببعض الاشياء يمكن ان يماثل علم الباري في المطابقة للواقع وان
خالفه في سائر الاوصاف مع انه منع مماثلة العلمين مطلقا للوجوه المذكورة نعم
ان هذا القدر من المماثلة بين العلمين لا يفيد مماثلة الباري لشيء من الاشياء في العلم

العلم والمقصود سلبها لا غير قوله يرفع التعدد قيل هذا تمم لجواز التغاير لخصوص
ذاتيهما مع الشركة في جميع الوجوه اقول خصوص الذات من جملة الوجوه فالاتحاد لازم
للشركة في جميعها ثم يرد عليه انه قد اعتبر المساواة من جميع الوجوه في باب المماثلة مع انه
متعدد لحصول في الطرفين فرق جوابه ان ما به المماثلة كلي فلا تعدد فيه بل في افراده
فان قلت بطلان الشركة من جميع الوجوه لا يخصص الوجه بما به المماثلة لجواز
ان يراد بها جميع الاوصاف مع التغاير في الذات جوابه ان المراد نفي عموم الوجوه في
قولهم لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه وقد حصل بلزوم الاتحاد واما تخصيص بما به
المماثلة فثابت بنحو قولهم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل قوله لا كما زعم الفلاسفة فانهم قالوا
انه تعالى لا يعلم الجزئيات على وجه جزئي والا لزم تغير علمه بتغير المعلوم والتغير في ذاته محال
بل يعلمها على وجه كلي كعلم المنجم بالخسوف في وقت كذا واجاب المتكلمون بان علمه تعالى اضافة
محضة كما قال المعتزلة او صفة ذات اضافة كما قال اهل السنة فعند تغير المعلومات
يتغير الاضافة دون الصفة الحقيقية والى تغيرها فقط توضيح هذا على ما ذكر الامام وغيره
ان العلم القديم كالمرآة التي يتوارد عليها الصور المختلفة فعند ورودها يتغير تعلق
المرآة لا نفسها اقول اذا تغير الاضافة اما ان يتغير الانكشاف العلمي اولا وكلاهما
مشكل مثلا انه تعالى يعلم الحوادث عند حدوثها على وجه المشاهدة وقبل الحدوث
اما ان يعلمها كذلك ففي هيئة المعلوم محال او يعلم كعلمنا بزيد بعد غيبته وهذا مذهب
ابي الحسين حيث ذهب الى ان علمه تعالى بان زيدا سيوجد زائل وعلمه بانه وجد الآن حادث
بحدوثه والعلوم قد ينسب الى تجهيل الصانع واجاب مشايخ المعتزلة وكثير من
الاشاعرة عن حجة الحكماء بان علمه تعالى بان زيدا سيوجد عين العلم بانه وجد فلا يلزم من تغير

وقال [illegible]

المعلوم بتغير علمه قال السيد في توضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا لم يكن بالنسبة اليه قريب
وبعيد ومتوسط وكذا لما لم يكن زمانيا لم يكن آ اقول انه تعالى ليس مكانيا لكن المكان
كل حادث متعين بوجوده وصدوره عنه ولا يتفاوت نسبة الصادر الى المصدر بحسب القرب
والبعد لاسيما اذا لم يكن مكانيا بخلاف اجزاء الزمان والزمانيات فانها غير مجتمعة
في الوجود فالقول بحضور المعلوم ومشاهدته انكار للبديهي وقول بالكمون والبروز
واما الحضور العلمي فحاصل في العلم الاستقبالي فلا معنى لنفيه قوله ولا يقدر على اكثر من
واحد هذا بناء على القول بالتأثير مطلقا ليوافق الايجاب قوله والدهرية انه لا يعلم ذاته
قالوا لان العلم نسبة لا يكون الا بين الشيئين اجيب بان العلم ليس بنسبة بل صفة
ذات نسبة فيقتضي التغاير بين العلم والمعلوم نعم تلك الصفة تقتضي النسبة بين العالم
والمعلوم ايضا لكنها عين النسبة بين العالم والمعلوم اعتبرت بالفرض بين العالم
والمعلوم فلا اشكال اقول ظهور المعلوم للعالم نسبة بينهما بالذات والعلم مرآة والآلة
فالاولى ان يجاب بان التغاير الاعتباري كاف في تحقق النسبة فان الذات من حيث
امكان عالميته مغاير لها من حيث امكان معلوميته فلا اشكال لا يقال ان اراد امكان
عالميته لذاته فهو اول المسئلة او لغيره فلا يفيد لانا نقول امكان عالميته بلا تقييد
بجهة مغاير امكان معلوميته كذلك وهذا القدر كاف في تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قوله
يدل على معنى زايد هذا مسلم لكنه لا يستلزم كون ذلك المعنى صفة حقيقية لذات الواجب
كما ادعاه اهل السنة فان الموجود الواحد و[illegible] انما يدل على معنى زايد على مفهوم اسم الله
مع انه ليس بصفة حقيقية بل الوجود وصف اعتباري وكذا الوحدة وكذا المشتق ماخذ
الاشتقاق لا يفيد صفة حقيقية قوله لا كما يزعم المعتزلة قالت المعتزلة انه تعالى يعلم الا

الاشياء بذاته ويفعلها بذاته صفاته عين ذاته مرادهم بذلك ان ذاته في كمال
بحيث يعلم الاشياء ويفعلها كما هي بلا حاجة الى صفة حقيقية قايمة بذاته كما قال اهل
السنة فليس دعواهم كدعوى اسود لا سواد له كما زعموا قوله ويلزمكم كون العلم
لان صفته لما كانت عين ذاته لزم كون الصفة عالما صانعا ولزم كون بعضها عين
بعض لكنهما انما يلزمان ان لو قالوا بثبوت صفة هي عين الذات وهم يقولوا بها
بل قالوا ان ذاته مترتب عليها ما يترتب على الصفات بلا حاجة الى الصفات كما قرر
في مذهب المعتزلة قوله لا كما زعمت الكرامية قالوا الكل حادث يحتاج اليه الباري تعالى
في الايجاد قايم بذاته تعالى قيل هي الارادة وقيل هو قول كن يستند الكائنات اليهما
وهما الى القدرة القديمة واحتجوا عليه بانه تعالى متكلم سميع بصير اتفاقا ولا يتصور
هذه الصفات الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهم حوادث حدوث تلك الصفات
ايضا اجيب بتجدد تعلق تلك الصفات دون انفسها واما انه هل يتجدد الانكشاف
السمعي والبصري فالحق الكشف وكما نبهنا عليه قوله لاستحالة قيام الحوادث
اتفق اهل السنة والاعتزال على استحالته احتجوا عليها بان صفته تعالى صفة كمال
والخلو عنه نقص اقول هذا مسلم في الصفات القديمة كالعلم والقدرة فان الجهل
والعجز نقص واما الصفات الحادثة فلا نسلم ان الخلو عنها نقص فان خطاب التكوين
كان موقوف ارادة لا غير وايضا الصفات المتجددة من قبيل الافعال والخلو عن الفعل
جائز اتفاقا كخلق العالم مثلا نعم يلزم كون ذاته متاثرا بفعل نفسه لكن قد التزموه
مثبتوا الصفات قوله في كلام المتقدمين من حيث قالوا الواجب والقديم مترادفان
قوله في كلام المتاخرين كالامام حميد الدين الضريري فعله قوله فبال الثمانية وهي

الحيوة والقدرة والعلم والسمع والبصر والكلام والتكوين والاكثر على الثمانية مع
البقاء والقدم والقدم والاستواء والوجه واليد والعين والجنب والاصبع واليمين والارادة
واثبت القاضي ادراك الشم والذوق واللمس وراء العلم قوله فكانت ذوات قدماء
قلت انهم قد صرحوا بانه تعالى جوهر واحد له ثلثة اقانيم ويعنون بالجوهر القائم بذاته وبالاقانيم
الصفة كما نقل في المقاصد والمفهوم منه ان له تعالى ذاتا واحدة له ثلثة اقانيم صفات
ثلث ولا شركة فيه نعم لزم تعدد الذات من تجويزهم الانتقال لكن لزوم الكفر ليس بكفر
بل التزامه كفر كما صرح به في المواقف وهو المختار من المذهب قلنا قولهم بالانتقال التزام
بتعدد الذات لان الانتقال من خواص الذات بداهة ولو اول الانتقال بمعنى آخر
كالظهور كان تكفير النصارى لتكذيب النبي فقط لكن قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان
الله ثالث ثلثة يدل على اشراكهم قال في المقاصد عباد المسيح طوائف ثلثة ملكانية
يعقوبية نسطورية والمروي عن النسطورية ان اقنوم العلم قد اتحد مع المسيح
كاشراق الشمس من الكوة اقول فيجب حمل الآية المذكورة على غيرهم قوله ولقائل
ان يمنع لا يقال التعدد الذي ينافي التوحيد وهو تعدد الذات موقوف على التغاير
بمعنى الانفكاك لانا نقول الاولى تسليم تعدد الصفات بلا حاجة الى القول بانها
ليست غير الذات ولا عينها مع انه توهم رفع النقيضين قوله والاولى ان يقال وتمثيل
فالصواب مع انه قطعي لان مآل التوجيهات راجع الى هذا فهذا التقدير اولى بالظهور
قوله من الواحد والاثنين كون الواحد من مراتب العدد باعتبار انه مبدأ متصل
بالعدد كالسكون الاول للحركة التي هي مجموع السكونين فلا يرد ان العدد كم منفصل والواحد
ليس منه قوله مع ان البعض جزء من البعض كون الواحد جزء من البعض اتفاقي والا جزئية

حرثه باقي المذاهب فعلى راي البعض قوله ولا استحالة في قدم الممكن لا يقال يلزم منه تخصيص القواعد
العقلية وهي ان كل ممكن حادث وان علة الحاجة هي الحدوث لثبوت الحاجة ولا امكان في الصفات
بلا حدوث لانا نقول كلية القاعدة الاولى ممنوعة فلا يلزم التخصيص فان سبب الحدوث هو الصدور
بالاختيار لا مجرد الامكان وقولهم علة الحاجة هي الحدوث خطاء فان الحدوث مؤخر عن الايجاد
المؤخر عن الحاجة بل علة الحاجة هو الامكان فان استواء طرفي الممكن يوجب في ترجيح احد
طرفيه الى الفاعل قوله واجيب بانه غير منفصل عنه فيكون ذاته تعالى موجبا للصفات وان كان
مختارا في افعاله رد عليه بان الايجاب ان كان صفة كمال كما قال الحكماء يلزم ايجاب افعاله
وان كان صفة نقص كما قال المتكلمون فكيف يوصف به بالنظر الى صفاته وان فصل
بانه كمال في الصفات ونقص في الافعال فلا بد له من دليل اقول ان لم يكن موجبا للصفات
لزم العجز والجهل او جوازهما فالايجاب فيه كمال قطعا بخلاف الافعال فان الكمال فيها
اطلاق التصرف قوله والكرامية الى نفي قدمها هذا التقرير انما يصح لو ذهب الكرامية الى نفي
قدم جميع الاوصاف وليس كذلك فانهم ذهبوا الى قدم العلم والقدرة والمشية قوله فسروا
الغيرية بكون الموجودين فيخرج المعدومان وكذا الموجود مع المعدوم مبناه ان التغاير
عندهم وجودي كالاختلاف والتضاد فلا يوصف به المعدوم قوله اي يمكن الانفكاك
بينهما في الوجود او في الحيز كما ذكر في تهذيب الاشعري ويدخل فيه الجسمان ان فرض قدمهما اي عند اهل السنة
لانفكاكهما في الحيز وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها لانفكاك الموصوف عنها
في الوجود واعلم انهم استدلوا على عدم تغاير الجزء مع الكل والصفة مع الموصوف بان
قولنا ليس في الدار غير زيد وليس في يدي غير عشرة دراهم صادق لغة وعرفا مع ان اي اهل السنة
في الدار اعضاء زيد وصفاته وفي اليد اجزاء العشرة وهذا يدل على ان الصفة المنفكة

ايضا ليست غير الذات اجيب بان المراد به نفى ان آخر غير زيد وعداد آخر غير العشرة
قوله عدمها عدمه ووجودها وجوده هذا تفسير عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فى نفس
الوجودين والعدمين ظ قوله انتقض بالعالم مع الصانع تعالى دفعه بان الصانع
ينفك عن العالم فى الوجود والعالم ينفك عنه فى الحيز لان الانفكاك فى الحيز يكون
بان يكون فيه احدهما متحيزا دون الآخر فكانهم ارادوا الانفكاك من
الجانبين بجهة واحدة لكنه اصطلاح لا طائل تحته قوله لا يستقيم فى الوصف مع المحل
جوابه انهما باعتبار الذات ممكن الانفكاك فى التعقل بل فى الخارج ايضا بان يوجد
هذا الجوهر بدون هذا الوصف وبالعكس كذا فى شرح المقاصد وانما يثبت الدعوى
لظهوره قوله شرط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ورد عليه بالمحمول العدمى كقولنا زيد اعمى
لان العدمى ليس له هوية خارجية وبالمحمول الوصفى كالكاتب مع زيد لان الوصف
متمايز الوجود عن الموصوف ولا يتحد معه فيه اجاب السيد عن الثانى فى حواشى حكمة العين
بانه متمايز الوجود عن الموصوف فى الذهن ومتحد معه فى الخارج اقول الكاتب لا يتحد
مع زيد فى الخارج وهو ظ وكذا شىء له الكتابة لان الشيئية من المعقولات الثانية
فالاولى ان يقال الحمل لا لاتحاد فى الذات مع التغاير فى المفهوم بمعنى ما صدق عليه احد
يصدق عليه الآخر فلعل من فسر بالاتحاد فى الوجود اراد به الوجود الوصفى فيؤول
الى هذا التفسير والا لم يستقم فى غير المحمول الذاتى قوله لا يخفى ما فيه لان مغايرة الجزء
للكل لا يستلزم مغايرته لكل جزء منه حتى يلزم مغايرته لنفسه وله لان العشرة
متناول لكل جزء ان اراد انها تصدق على كل جزء فمم وان اراد انها تشتمل له مع غيره فمسلم
لكن لا يلزم منه مغايرة الواحد لنفسه قوله عند تعلقها اى تعلقها قديما او حادثا

حادثا فانه تعالى يعلم القديم بالتعلق القديم ويعلم الحوادث بانه سيقع كذلك واذا وقع
يعلم بانه وقع بالتعلق الحادث قوله يوثر المقدمات اى لوجودها عند تعلقها بها
بالتعلق الحادث او القديم فقط بمعنى انها تعلقت فى الازل بوجود المقدور فيما
لا يزال والاول هو الظاهر هذا بناء على نفى التكوين كما هو مختار المص واما عند من قال
به فالموجد انما هو التكوين واثر القدرة صحته قوله يوجب صحة العلم يوقف فيه بجواز ان
يكون ذاته منشأ لصحة العلم بلا حاجة الى صفة حقيقية هى الحيوة واما الجواب عن العقل
التابعة للمزاج فى حقه تعالى قوله هى لمرادف القدرة ذكرها للتنبيه على الترادف قوله السمع
والبصر قال فى شرح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر
صفة مغايرة للعلم لكنه ليس بلازم على مذهب الاشعرى حيث قال الاحساس هو العلم
بالمحسوس اذ يجوز ان يرجع السمع والبصر الى العلم بالمسموع والمبصر اعترض عليه
بان العلم يجوز ان يكون انواعا مختلفة فلا يكون صفة واحدة يتعلق بالمبصر تارة بحيث
يحصل به حالة ادراكية تناسب بعلمنا اياه وتارة بحيث يحصل به حالة ادراكية تناسب ابصارنا
اياه قوله يحدث لها تعلقات اقول فيحدث منها يحدث انكشاف من جهة السمع والبصر غير
حاصل قبل لما قد عرفت ان الانكشاف امر اضافى فلا يلزم من تجدده كون البارى
محلا للحوادث ولا يلزم تجهيله ايضا لان ما شوهد بهما كان معلوما له تعالى قبل
ان يشاهد فيصدق قوله تعالى وهو بكل شىء عليم فان قلت عدم العلم بالشىء والوصف
وجه جهل فيلزم التجهيل قلت الجهل عدم العلم بالشىء على ما هو به ومشاهدة
المعدوم لم يثبت على ما هو به فنفى حصول العلم به فيفتح قوله يوجب تخصيص احد
المقدورين من الضدين او من الفعل والترك اعترض عليه بانه ان تساوى نسبة

الارادة الى الضدين يحتاج تعلقها الآخر الى مرجح لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيتسلسل
وان كان تعلقها الآخر بذاته ثم يتصور تعلقها بالآخر فيلزم الايجاب اجيب باختيار
الاول لان الارادة لما كانت صفة من شأنها صحة الفعل والترك جاز ان يرجح احد
الطرفين بلا داع فان قلت تعلق الارادة باحد الطرفين امر ممكن متجدد فلا بد له من
علة تامة فعلته ان كانت الارادة القديمة لم يتخلف عنها قبل وان تعلقا آخر تسلسل
قلت تخلف المعلول عن علته التامة يجوز في المختار لانه شأن الاختيار قوله مع استواء
نسبة القدرة الى الكل اي الى جميع المقدورات في الازمان لان شان القدرة التأثير لا الترجيح
قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع اي العلم مطلقا قال الحكماء العلم الانفعالي تابع
لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فسبب لوقوع المعلوم فيصلح مخصصا
ثم قال الشارح في مقاصده قولهم علمه تعالى تابع للوقوع معناه انه يعلم الشيء كما يقع
وان المعلوم هو الاصل في التطابق لان العلم مثال وصورة له لا بمعنى تأخره عنه حتى
يلزم التبعية اقول اذا سلم انه يعلم الشيء على الاوصاف التي ذكرها كان التبعية
ظاهرة اذ يكون ح علمه بوجود زيد يوم الجمعة مثلا تابعا لكونه بحيث يوجد فيه بلا لزوم
التأخر فيكون تابعا للوقوع المقدر فلا يصلح مخصصا له بل المخلص ح العلم بما هو الاصلح للعالم
والنظام الاحسن يقتضي وجود العالم على ذلك النظام واما العلم بوجود ذلك النظام
فتابع لوجود العالم على ذلك النظام ولو تقديرا فالعلم التابع غير العلم المخصص و
لذا قالت الحكماء ارادته تعالى هي نفس علمه بالنظام الاحسن من غير انبعاث قصد وطلب
وقال ابو الحسين ارادته علمه بما في الفعل من المصالح ومآل المذهبين واحد والذي
يشهد به الوجدان انا اذا علمنا مصلحة في فعل ينبعث منه في انفسنا حالة ميلانية الى ذلك

ذلك الفعل وهي المسماة بالارادة وكونها مغايرة للعلم ضروري لكن اثبات مثل الحالة
في الباري بثبوته قياس الغائب على الشاهد فالمرجع في اثبات صفة الارادة
الى الدلائل النقلية فان الارادة لغة غير العلم قوله فيما ذكرته اي في قوله
صفات ازلية ثم تعدد من الاوصاف رد على الكرامية حيث قالوا المشية صفة واحدة
ازلية يتناول لكل ما شاء الله والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات رد عليه بان
صدور الارادة الحادثة عن الباري ح ليس الا بالارادة فيتسلسل اقول الارادة الحادثة
يجوز ان يستند الى المشية القديمة فلا يتسلسل كاستناد الارادة الجزئية الى الارادة الكلية
عند اهل السنة والفرق بينهما لجواز استناد المتجدد الى القديم بلا واسطة دون الحادث لا يتم
قوله انه ليس بعكس ولا مساوية والتسبيعة تعدد حصل بتغير الارادة لان هذا النفي
لا يصلح مخصصا لاحد المقدورين وارد عليه ايضا انه يوجب كون الجماد مريدا وكون
الموجب مريدا فليتأمل قوله ولو شاء لوقع التلازم عند المعتزلة بناء على الفرق
بين الارادة المجبرة وغير المجبرة لكن الكلام على التحقيق قوله لا كما زعم الاشعري انها
اضافات حاصلة من تعلق القدرة وليست راجعة الى صفة حقيقية هي التكوين قوله
بالنظم المسمى بالقرآن هذا اذا اعتبر عند اللسان العربي ولو عبر بالسرياني فزبور او
باليوناني فانجيل او بالعبري فتورية والمسمى في الكل واحد وهو الكلام النفسي عباراتنا
شتى وحسنك واحد وكل الى ذلك الجمال يشير قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه
عليه انه انما يفيد مغايرة الكلام النفسي للعلم التصديقي لا للعلم المطلق فان
ان كل مخبر قد يتصور ما اخبر به وان لم يعتقد على انه لا يتم في شانه تعالى وقياس الغائب
على الشاهد باطل قوله كمن امر عبده فانه يامر ويريد ان لا يفعل ليظهر عذره عند من

هو ذه بالعرف اعترض عليه بان الموجود فيه صيغة الامر لا حقيقته اذ الامر طلب الفعل
والعاقل لا يطلب ما يضره اقول العاقل قد يطلب ما يضره اذا ادى الى ما ينفعه وطلب السيد
من عبده ليظهر عصيانه لا يعلم من انه يفعل ما يريد عكس ذلك قوله ان في نفسي كلاما
اقول هذا انما يفيد اطلاق الكلام على ما في النفس وكذا مقاله عمر والاخطل ولا يدل
على المغايرة للعلم والارادة بالذات والذي يثبت بالوجدان عند الخبر والامر صيغة
ما يتكلم به ملفوظا او مخيلا ومعناه وارادة افادته بالتكلم والصيغة كلام لفظي ومعناه
الحاصل في النفس عين العلم والمعلوم فليس في النفس كلام مغاير للعلم والارادة
وتواتر النقل عن الانبياء وتصديقهم موقوف على ثبوت المعجزة لا على كونه
متكلما فاثبات كونه متكلما بخبرهم ليس بدور قيل اظهر معجزات نبينا القرآن الذي هو كلام
الله تعالى فجاء الدور اجيب بان القرآن يعلم ببلاغته التامة كونه معجزة خارجة عن
طوق البشر ثم يعلم به صدق مضمونه الذي منه كونه تعالى متكلما لا بعنوان المعجزة فهو القرآن
الحادث على القديم وهو يدل على القرآن القديم اي الكلام النفسي بلا عود فلا دور
اصلا لانا نقول دلالة القرآن الحادث على القديم انما يعلم بدلالة المعجزة التي هي نفس
الحادث فجاء الدور والمخلص ما مر قوله بكلام هو قائم بغيره قالت المعتزلة انه تعالى ليس
محلا للحوادث المتعاقبة التي هي الالفاظ الغير القارة فوجب حمله على خلق الكلام كما خلقه
في الشجرة لموسى عم قوله ومع ذلك فهو قديم هذا عند الحنابلة وقالت الكرامية كلامه
قدرته على التكلم وهو قديم وقول حادث قائم بذاته وهو المنتظم من الحروف المسموعة
كذا في المقاصد قوله بان لا يريد في نفسه التكلم فان قلت هذا يدل على كون كلامه
مرادا مقدورا وهو ينافي كونه صفة ذاتية كالعلم والقدرة كما ادعى قلت تكثره باعتبار

قلت مراده ان لا يكون ثمه تكلم ولا ارادة وحينئذ هو التكلم بلا ارادة قوله صيغ واقعة
تنكثر اي جزئي حقيقي تنكثر باعتبار الاضافات ككون زيد موجودا وكاتبا الى غير
ذلك لا انه نوع واحد تنكثر الى جزئياته او مركب تنكثر الى اجزائه الخارجية لان
التكثر على هذين التقديرين يكون حقيقيا لا اعتباريا قوله لا ان ذلك التنوع هذا
دليل ظني لا قطعي لجواز التكثر في الصفات وقوله لانه لا دليل مدخول ايضا
لان عدم الدليل او عدم العلم به لا يستلزم عدم المدلول لكن اصل الكلام اذا
ثبت بدليل قطعي لا يبالي فيه ان يثبت كيفيته بدليل ظاهر قوله بل انما يصير
احدهما اعترض عليه بان لا وجود للمقسم بلا اقسام فيستحيل ازلية المقسم مع حدوث
اقسامه اجيب بان ذلك انما هو في القسمة الحقيقية كقسمة الانسان الى افراده واما في
القسمة الاعتبارية كقسمة زيد الى الضاحك والكاتب فلا اقول كون كلامه تعالى
هذه الصيغة غير معقول فان قوله اقيموا الصلوة مع قوله لا تقربوا الزنا
كيف يتحدان في الازل لفظا او معنى حتى يتكثر باعتبارات وهل هذا الا كالقول
بكون زيد مع عمرو متحدين ثم يتكثر او بطلانه بديهي ولو ادعى ان كلامه تعالى بسيط
لا كثرة اعتبارية فباعتبار كثرته يحدث هذه الالفاظ المتباينة في اللفظ والمعنى
لكن اصطلح مع غلمانه انه اذا قال زيد كان امرا بالصوم والصلوة ونهيا عن الخمر
واخبارا بمجيء الامير واستخبارا عن ولادة المرأة قلنا هذا معقول في الكلام اللفظي لا
النفسي اذ لا يعقل معنى واحد يكون امرا ونهيا وخبرا وايضا لا يكون هو عين
ما قررناه كما قال الاسنوي واستحسنه بعض الفضلاء قوله وذهب بعضهم وهو الامام
الرازي ومن تبعه قوله رد عليه اقول لا يخفى ان هذا الرد متوجه على مختاره ايضا

ولو ان الكل في الازل واحد جوابان البسيط الازلي لم يتعين باحد هذه الانواع فيصلح
لكل منها باعتبار بخلاف ما لو تعين باحد هذه الانواع قوله فالامر في الازل الايجاب قبل
المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل وجب وجوده وقبل النبي مامور في الازل
لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا وعبارة الشارح
يحتملهما قوله كما اذا قدر الرجل قبل هذا عزم على الطلب ولو مع بلا مامور ممكن واما تعين الطلب
فسفه بلا مامور بل غير ممكن واما خطابات القرآن واوامره لكل مكلف يولد الى يوم القيمة
خطاب لموجود حاضر قصدا ولمعدوم او غايب ضمنا وتبعا فلا بعد فيه اقول بهذا يمكن
تخريج الجواب عن السوال المذكور بان لم يزل الحق الاول عن خلق مخلوق يامرهم باوامر
وينهاهم عن المناهي حتى ينتهي الينا قوله اذ الماضي والمستقبل لان الماضي ما سبق التكلم
والحال ما يقارنه والاستقبال ما يتعقبه ولما كان تكلمه تعالى ازليا لم يتصور فيه ذلك بل يتصف
به كلامه بالنسبة الى توجه الخطاب للسامع فان كان معنى الكلام سابقا على توجه الخطاب
له كان ماضيا وبعده فالحال او الاستقبال قوله لئلا يسبق الى الفهم فان القرآن شايع الاستعمال
في اللفظ وكذا كلام الله في عرف الشرع لكن اضافة الكلام الى الله يشعر كونه صفة له تعالى غير
مخلوق كما ذهب اليه الحنابلة اصحاب احمد بن حنبل قالوا النظم المؤلف من الاصوات
والحروف المرتب بعضها على بعض قديم اقول لهذا الكلام معنيان احدهما ترتب الاجزاء
في الوجود بحيث لا يوجد الجزء الثاني الا بعد عدم الاول والقايل بقدمه سخيف خارج عن
البحث وقد كان احمد من المجتهدين في عصره والثاني ترتبها الذاتي بمعنى ان كل جزء منه
بحيث اذا عكس ترتيبه فسد معناه فان سورة الاخلاص اذا عكس ترتيبها في اللوح
او القلب لم يكن قرآنا وقدم مثله بالشخص ممكن بان يقال ان مغايرا للوجود ذهنا لقصور

٢٩

لقصور لا انه قديم في الباري تعالى بلا تعاقب بناء على ان الموجود واحد والوجود مختلف
كما حمل عليه كلام الاشعري معقول كلامه ونسبه الاحمد الى الجهل من سوء الظن به قوله
وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي اي على تقدير ثبوته فلا ينافي في كون القدم
من خواص الواجب عندهم قوله على اختلاف بينهم ذهب بعضهم الى انه مكتوب في
اللوح لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وقيل مخلوق في لسان جبرئيل لقوله
تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين وقيل في لسان النبي عم
لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك لان النازل على القلب هو المعنى فيكون
لفظ لفظ النبي بمعنى كونه مخلوق الله تعالى على الاخيرين عند المعتزلة اما خلقه بواسطة
خلق القول وخلقه في لسان جبرئيل او النبي ثم يتكلم هو به قوله وانت خبير بان
المتكلم بديهة قولهم يخالف قاعدة اللغة لكن هذا انما يتم اذا ثبت الكلام النفسي
بغير هذا اللفظ والا فاستحالة قيام الاعراض القائمة بذاته تعالى يوجب تاويله بايجاد
الكلام قوله والا لصح اتصاف الباري اقول الاتصاف بالاعراض المخلوقة له تعالى
بمعنى ايجادها صحيح والكلام يطلق عليه لاشتهار معنى الاتصاف بها لغة بخلاف
المتكلم لورود الشرع به فالاولى ان يقال والا لصح اطلاق اسم الاسود عليه لغة
وهم يقولون لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لا موجده قوله غير حال فيها اي القرآن
الازلي غير حال فيها فالقول بكونه مكتوبا ومحفوظا ومسموعا مجاز باعتبار وجوده في
الكتابة والعبارة والذهن وكذا كونه منزلا لان جبرئيل ادرك كلام الله عند سدرة
المنتهى ثم نزل وافهم النبي فهو بلا نقل لذات الكلام بل المتصف بهذه الاوصاف
حقيقة هو القرآن الحادث ولو قيل القرآن لم يكتب في المصاحف ولم يقرأ ولم ينزل

اي هذا القول

ثم يقع في الحادث ويقع في القديم لكنه سوء أدب ولذا قال المص القرآن كلام الله غير مخلوق
ثم وصفه بهذه الاوصاف يجوز او اما حمل هذه الاوصاف هنا على القرآن الحادث فركيك
كما لا يخفى قوله به اراد به الالفاظ المنظومة جواب عن تمسكات المعتزلة على حدوث القرآن
وتحقيق لكلام المص يحمله على التجوز كما نبهناك عليه قوله جعله اسما للنظم ثم اختلفوا
فقيل اسم للقائم باول لسان خلقه الله فيه فما نقرؤه مثله لا عينه والاصح ان تعيين المحل
غير معتبر بل كل ما يقرؤه القاري نفس القرآن فيكون واحدا بالنوع وذلك لان تمايز الكلمات
انما يعتبر بتمايز الحروف والهيآت لا بتمايز المحل قوله ذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع
بناء على جواز تعلق السماع والرؤية عنده بكل موجود لكن سماع غير الصوت والحرف
لا يكون الا بخرق العادة قال الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير القول الا ان منهم
من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بسماع الصوت كان مسموعا فلا نزاع في المعنى
قوله اختص باسم الكليم وقيل اختص به لسماعه بصوت من جميع الجهات على خلاف
العادة وقيل لانه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما ترى ذاته في الآخرة بلا كم وكيف
وهذا اختيار حجة الاسلام قوله يصح نفيه وثانيه كما في اتفاق الا البسملة في اوائل السور
فان نافيها لا يكفر لقيام الشبهة في قرآنيته وكذا من زاد كلمة في القرآن فقال انها منه كذا
في الكشاف عن انس انه قرأ اصوب قيلا فقيل له انه اقوم قيلا فقال اصوب واقوم
واحد فعلم منه ان ابدال كلمة بكلمة يجوز اذا اتحد معناها قوله وما وقع في عبارة الشارح
لما قال الاشعري الكلام هو المعنى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم
عنده فاما العبارات فانما يسمى كلاما مجازا لدلالتها عليه فاورد عليه انه يلزم مما فهموه عدم
كون المكتوب والملفوظ والمقروء كلام الله حقيقة وان لا يكفر من انكر كلاميته فنقول

فنقول الشارح وما وقع في عبارة بعض المشايخ توجيه لمراد الاصحاب حتى لا يلزم اللوازم
الفاسدة قوله انما هو باعتبار دلالته فان قلت اعتبار علاقة يستلزم كونه منقولا
لا مشتركا كما مر فيكون مجازا في المنقول عنه وهو باطل قلت النقل انما يلزم ان
لو هجر وضع الاول فاذا لم يهجر كان مشتركا واشتراط عدم العلاقة في المشترك ممنوع
قوله وذهب بعض المحققين وهو عضد الملة والدين قوله اسم للفظ والمعنى فيكون
اللفظ قديما في ذات الله حادثا في الانسان سواء تماثلا في النوع او تخالفا لا يقال
يلزم منه جواز مشاركة علمنا لعلمه تعالى في الماهية وان تخالفا في القدم والحدوث
لانا نقول اللزوم من لوازم اللفظ ظاهري لا عموم لخلاف سائر الصفات ولو سلم
فالتزمه قوله ليس مرتب الاجزاء اي ليس وجود بعضه مشروطا بعدم البعض
فلا يشكل الفرق بينه وبين قيام علم وطبع كما قد يتوهم ذلك قوله وهذا معنى قولهم يعني
انهم لم يريدوا بالمقروء معنى مقابلا للفظ كما زعم البعض بل ارادوا به نفس اللفظ فاللفظ
القائم بذاته تع مقروء وكلام نفسي كمعناه واللفظ القائم بالالسنة مقروء حادث لكن
يسمى قراءة فرقا بين التعبيرين وكانه لا وجود له الا انه قوله غير مؤلف من الحروف
هذا يشعر بان كلام الله لفظ غير مركب من الحروف والالفاظ لكن مراده نفي اشتراط وجود
بعض الحروف بعدم البعض لان تركبه منها مسلم عند الاشعري على اللفظ والمعنى فان قال
وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة ومتعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو بسبب
عدم مساعدة الالة فينا فقد نفى الترتب لا التركب والمراد بنفي الترتيب ما ذكرناه
والا لم يبق فرق بين علمه وعلم قوله ونحن لا نتعقل اي لا نتعقل لفظا مسموعا قائما بالنفس
بل انما نتعقله بالالة والحروف المتخيلة اذا ذكرت كانت مسموعة اقول اللفظ القائم

اول مباحث التكوين

المسموع بالنفس معقول للعموم فلذا الحق بل الواقع فان الذي لو قار ارتقى الى مرتبة
ذكر القلب يسمع من قلبه الذكر وانه ساكن لكنه يسمع مرتبا لاجزاء ايضا فالحق ان
اللفظ المسموع غير قار كالحركة فلا يتصور قدمه الا بتجدد الامثال قوله التكوين
اثبته الحنفية صفة حقيقية مغايرة للقدرة والارادة وفسروه باخراج المعدوم
من العدم الى الوجود وعبروا عنه بالخلق والتخليق وكونهما والظاهر من العبارات
كونه صفة اضافية لا يتخلف عنها الكون لكنهم ارادوا بها مبدأ الاخراج وفرقوا بينه
اي الحنفية
وبين القدرة بان اثره الوجود بالفعل واثر القدرة صحة الوجود ورد عليه ان الوجود
بالفعل يحصل من تعلق القدرة مع الارادة لا حاجة الى صفة اخرى قال الامام الرازي
ان كان تعلق التكوين على سبيل الجواز لم يتميز عن القدرة وان كان على سبيل الوجوب
يكون الواجب موجبا لا مختارا والقول بان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
راجع الى القسم الاول قوله وصف الله في كلامه الازلي ويتجه بانه اي لو كان الباري
فلو لم يكن خالقا في الازل لزم الكذب في التمدح بما ليس فيه اجيب بان الاخبار عن
الشيء في الازل لا يقتضي ثبوته فيه كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بل اخبار الله
حسب حال المخاطب فلو كان الوصف ثابتا حال توجه الخطاب صح الوصف والتمدح
ولو كان ثابتا قبله او بعده صح اخباره بصيغة الماضي والاستقبال قوله لجاز اطلاق
كل اسم هو قادر عليه يرد عليه ان الجواز العقلي مسلم والشرعي موقوف على الاذن
قوله فيلزم التسلسل والقول بان تكوين التكوين عينه باطل لان كون التأثير عين
الاثر اي حاصل منه باطل بل حقيقته يرجع الى سلب تكوين التكوين قوله فيمتنع الحادث
يرد عليه ان التكوين متحد والحادث فاللازم منه استغناء المتحد وعن التكوين لا استغناء

استغناء الحادث عن المحدث نعم استغناء المتجدد باطل لكنه لم يلزم لجواز استناد التكوين
الى ذات الباري بلا تكوين آخر نعم لو ثبت كون التكوين صفة حقيقية كان حادثا
فيتم الدليل ولم يثبت كما نبه عليه الشارح بقوله قوله ومبنى هذه الادلة هذا البناء
مم في الدليل الثاني لان لزوم الكذب في حقه تعالى يتم الخبر الحادث والقديم اللهم الا ان
يقال الكذب في الخبر الحادث ليس بقبيح بناء على انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بخلاف
كذب الخبر القديم فانه نقص في صفته تعالى قوله ولما استدل القائلون بحدوث التكوين
وهم الاشاعرة قالوا التكوين من الاضافات والاعتبارات العقلية وكثيرا ما يطلق
الحدوث على تجدد الاعتبارات فلا يعقل قوله فالتكوين باق ازلا وابدا
فتعلق بتكوينه للعالم تغير بعارضها المتعارف لانه نسبة عارضة له وقت وجود
العالم لكن ازليته مع حدوث المكون انما يصح اذا كان التكوين صفة من شأنه
الايجاد لا نفس الايجاد والاخراج من العدم لامتناع تخلف المكون عنه حدوثا
قوله وما يقال جواب آخر عن قول الاشعري لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات
بمنع الملازمة فيه ويمكن ان يكون ردا لقوله فان تعلق فاما ان يستلزم ذلك
حاصله التعلق يستلزم الحدوث فيتجه الترديد قوله بل دليل لا يتوقف ومن ادلة
حدوث العالم كونه اثر المختار فلا يصح الاستدلال بحدوثه على الاختيار قوله ومن
ههنا اي من اجل ان المراد بالحادث الموجود بداية وبالقديم خلافه والآتي وانهم
بين ذلك بل اريد اصطلاح الحكماء ثم يعلى ردا عليهم قوله ولا يندفع بما يقال من قرر
التكوين باخراج المعدوم من العدم الى الوجود مع القول بعدمه قال المعرف
عدم يستحيل بقائه فلو ثبت بدون المعرف لزم تخلف الاثر عن علته الموجبة وفعل الباري

ازلي يدوم الى وقت وجود الفعل فلا يتخلف عنه وهذا مردود اذ لا يعقل استمرار الا
خراج من العدم الا في القدرة الناقصة التي توجد الشيء جزءا فجزءا بالتدريج وفي غير
هو ايجادات ثم تتراخى المعلول عن شيء منها مع ان تراخي الوجود عن الايجاد تخلف
عن العلة كعدمه راسا اقول المفهوم من قولهم بدوام ايجاد الحق مع حدوث الممكن
انهم يقولون بدوام فيض الحق من الازل الى الابد كما تقتضيه الجواد المطلق مع
لا يلزم منه قدم هذا العالم لان لا ان يكون الفعالية مثله في ان عدم ثم لما تنزه جناب
الحق عن التدرك بعقول العقلاء ثم يجزم العقل بامتناع كون الايجاد فيه صفة حقيقية
كالوجود فانه امر اعتباري فينا وقائم بذاته في الحق فليكن التكوين كذلك قوله لان
الفعل يغاير المفعول اه لا يقال التكوين ليس نفس الفعل بل مبدأه لانه مبني على بطلان
المبدأ سوى القدرة كما حقق ولو سلم فمغايرة الفعل يوجب مغايرة مبدأه بداهة
قوله وان لا يكون للخالق تعلق اه اعلم ان عدم تعلق الخالق بالعالم وعدم صحة القول
بانه خالق وعدم كونه مكونا للاشياء كلها معنى واحد مع اعتبارات شتى لكن ينبغي
للعاقل تعريض بان المص واصحابه الماتريدية لسعوا في ردهم هذا على ما يليق بالعقلاء
قوله ليس كما ادعوا مغايرة للمفعول اه اقول تمام ينقل التكوين نفس المكون يجب ان يعلل
لانه قد نفى كونه صفة حقيقية فيه مع ما فيه من سوء الادب قوله والتحقيق ان تعلق
القدرة اه لا يقال تعلق القدرة صفة القدرة والخلق صفة الذات فكيف يتحدان لان
نفس التعلق صفة القدرة والتعلق قدرته صفة الذات والتغاير اعتباري كحسن زيد
بحسن وجهه بخلاف حسن غلامه فانه ليس من صفاته بل كونه يحسن غلامه وصفه وظهر
منه ان قوله وحقيقته كون الذات بحيث مما لا حاجة اليه قوله لا كما زعمت الفلاسفة فانه قالت

الفلاسفة انه تعالى مريد بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكن مشيئة الفعل
من لوازم ذاته كالعلم والقدرة فيكون ايجابا فهم ينكرون المشيئة بمعنى صحة الفعل
والترك كما قال المتكلمون قوله وايضا نظام العالم قالت الحكماء الممكنات
بامرها قابلة للوجود على وجوه شتى الا ان تقتضي بكل الوجوه احسن واكمل النظام الكلي
من حيث هو كل وهو النظام المشاهد فلذا وقع عليه لما نسبة المبدأ الى الاكثرية
اقول فح لا يتم الاستدلال بنظام العالم على الارادة الا بابطال اصلهم او بدعوى
البداهة في اقتضائه اختيار فاعله وهو مشكل لا يقال نسبة الموجب الى الاحسن
وغيره على السوية فلا يصلح مخصصا له لانا نقول استواء النسبة ممنوع لامتناع اسباب
الموجب العالم بالاحسن وغيره فان علمه يصلح مخصصا له قوله ورؤيته تعالى كانت
الرؤية من نباء الفاعل كان يقين بالانكشاف تغيرا بالذات وان كان بمعنى
المرئية كان نفس معناه وعلى كون الرائي كاشتغاله غير الرؤية غير العلم بالكنه
فقد قيل بالاول فان ما نراه لا نعرف كنهه فلذا قال ع م ما عرفناك حق معرفتك
مع حصول الرؤية ليلة المعراج واما ان الرؤية اقوى انواع الادراك ام العلم
بالكنه فقد قيل بالاول ولذا تلتذ المؤمنون برؤيته تعالى فوق ما يلتذون المؤمنون اه
اقول هذا لا يفيد كونه اقوى من معرفة الكنه كما لا يخفى قوله ثم يحكم بامتناعها لا يقال
عدم الحكم بامتناع الرؤية لا يفيد الحكم بجوازها كما هو المط لانا نقول عدم الحكم
بالامتناع كاف لتاويل العقل النصوص المفيدة لوقوع الرؤية حتى يتفرع
عليه قوله واجيب بالنقل ولو حكم العقل بامتناعها وجب صرف النصوص عن
ظاهرها والاولى ان يحمل كلام المص على ظاهره في الحكم بجواز الرؤية لا استدل

[illegible]

بحث الرؤية

علیه اهل السنة مع ان کل ما لم یقم البرهان علی امتناعه فهو فی حیز الامکان عقلا قوله رؤیة
الاعیان انکر الامام رؤیة الاعیان واحتج علیه بانا نری الطول والعرض وهما الجوهر
التی ترکب الجسم منها اقول رؤیة بعض الجوهر رؤیة له لکن اذا ثبت الطول والعرض
العرضان کان رؤیة الجوهر محل المناقشة قوله اذ لا رابع مشترک بینهما قیل علیه
ان التحیز المطلق والمقابلة وکون الوجود من الغیر مشترک بینهما ایضا اقول سیاتی
ان المراد بعلة الرؤیة متعلقها ای نفس المرئی ولا یشکل ان المرئی من زید فی الموضعین
واحد وکل من المقابلة والتحیز مختلف فیهما غیر المرئی فیه واما کون الوجود من الغیر
فامر نسبی کالامکان فهو فی حکمه قوله وتوقف امتناعها ای امتناعها بالغیر موقوف
علی فقد الشرط او وجود المانع وهو لا ینافی الصحة التی کلامنا فیه ویمکن ان
یحمل علی الامتناع الذاتی فان المانع اذا کان ذاتیا للموجود کان الامتناع ایضا
ذاتیا قوله وکذا یصح ان یری سائر الموجودات للشرکة فی العلة قوله بناء علی ان الله یخلق
وذلک کان الشاعرین الغائب فی الظلل والمعدوم یری الجسم وکون لا ترابها والنبی کان
یری جبرئیل ولا تراه الصحابة قوله ولو سلم ان العدمی یستدعی علة فالعدمی یصلح
علة للعدمی فلیکن الامکان او الحدوث علة قوله ولو سلم ان العدمی لا یصلح علة
بل لا بد من علة موجودة فلا نسلم ان اشتراک العلة واجب لجواز ان یعلل الواحد النوعی
کصحة الرؤیة بعلل مختلفة فیکون علة الرؤیة خصوصیة الجوهر والعرض قوله ولو سلم
ان اشتراک العلة واجب فلا نسلم اشتراک الوجود وقد یعکس ترتیب هذه التسلیمات
الثلث وما ذکرناه احسن ترتیبا قوله ثم لا یجوز ان یکون خصوصیة الجسم دفع لجواز
ان یعلل الرؤیة بالعلل المختلفة لا المشترکة قوله انما یدرک منه هویة یعنی ان المرئی

المرئی اولا الهویة المطلقة دون خصوصیة جوهریة او عرضیة بل انما یدرک ذلک ثانیا
رد علیه السید بان مفهوم الهویة المطلقة المشترکة امر اعتباری کمفهوم الماهیة و
الحقیقة فلا یتعلق بها رؤیة اصلا بل المرئی خصوصیة الموجودة الا ان ادراکها اجمالی
لا یتمکن من تفصیلها ولیس یجب ان یکون کل اجمال وسیلة الی تفصیل کما فی قولک کل
شیء فهو کذا او رد علیه ایضا بانه یستلزم استدراک التعرض لرؤیة الجوهر والعرض
وطلب علة مشترکة بینهما اقول کون المرئی هو الخصوصیة مردود لکونه فی المقابلة لکن
لا تامة علی وجه جزئی بل بحیث یحتمل الجوهر والعرض فصح اعتبار مطلقه متعلق الرؤیة
او علة موجبة لصحتها علی ان الحکم المشترک بین افراد نوع واحد یعلل بذلک النوع
بالذات او بالواسطة وکذا الحکم المشترک بین انواع الجنس یعلل به کتعلیل التعجب بماهیة
الانسان والحرکة الارادیة بماهیة الحیوان مع انهما انما یعرضان لافرادهما واما حدیث
الاستدراک فمدفوع بحمل کلامه علی هذا الوجه قوله متعلق الرؤیة هو کون الشیء له
هویة ما بل متعلقها هو الهویة المخصوصة عبر عنها بالکون المذکور لئلا یتوهم ان العلة
خصوص زید من حیث انه زید مثلا ولیس کذلک لما عرفت قوله وهو المعنی بالوجود
دفع لما قیل ان الوجود من المعقولات الثانیة فلا یمکن رؤیته اصلا واما النقض
بلزوم صحة کون الباری تعالی مسموعا او ملموسا لاشتراکهما بین الجسم والعرض فمدفوع
بان المشموم فی الحقیقة هو العرض لا المحل وکذا الملموس کالحرارة والبرودة والصلابة
واللین قوله وفیه نظر حاصله انه لا یلزم من عدم کون المرئی خصوص الجسم او العرض
کونه الهویة المطلقة بحیث یعم الواجب لجواز ان یکون الجسمیة وما یتبعها ای کلاهما
او احدهما قوله رب ارنی انظر الیک قال بعض المحققین ان موسی ع طلب رؤیة

ذاته تعالى مع بقاء طويته نفسه حيث قال ارني انظر اليك مشيرا الى طويته بصيغة التكلم
ورد عليه بقوله لن تراني مع بقاء طويتك التي تخاطب ولكن انظر الى الجبل الى بذلك
وطويتك فان استقر مكانه ولم يكن فانيا فسوف تراني بطويتك فلما تجلى ربه للجبل
جعله دكا وخر موسى صعقا اي فني عن طويته فرأى الحق بعين الحق فقال اني تبت
الآن عن طلب الرؤية مع بقاء الطوية وانا اول المؤمنين بهذا الايمان قوله
لكان طلبها جهلا قالت المعتزلة الجهل ببعض احوال الله لا يضر اذا علم وحدانيته
وشريعته التي هي اوامره ونواهيه رد عليهم بان جهل النبي الكليم بما يمتنع عليه
تعالى مع علم احاد المعتزلة بعيد شنعاء قوله كان لاجل قومه وانما اضاف الرؤية
الى نفسه لئلا يقولوا الوسيلة النفي لرآه لعلو قدره قوله ان كانوا مؤمنين كفاهم قول
موسى رد عليه بان سؤال موسى لاعلامهم بامتناع الرؤية بل ليسمعوا من الله خطاب لن تراني
مخبر والمرء بعينهم قال في المقاصد هذا بحث لانهم اذا لم يقبلوا الخبر من موسى لحق
اولى اقوال المتردد في صدق النبي بل المنكر له ربما يصدق جمعا كثيرا من امته في ذلك الخبر لظهور
صدقهم عنده بالتجربة او لبلوغهم حد التواتر فان لم يصدق بذلك الخبر اذا سمعه من نبيهم
لتردده في حاله فان قلت لم يصدقهم في خبرهم برسالة نبيهم قلت لان في الرسالة استدلالي
يحصل العلم به بتواتر الخبر بخلاف سماع خبر لن تراني فانه حسي يحصل العلم بخبر عظيم قوله وان
كانوا كفارا قالت المعتزلة ثانيا ان القوم كانوا مؤمنين لكنهم ظنوا جواز الرؤية
عند سماع الكلام فسألها موسى ربه لتكون امتناعها او نفى عندهم وثانيا بانهم يكونوا
مؤمنين حق الايمان ولا كافرين بل مستدلين او مقلدين فاقتصروا ما اقتصروا ولا ذكر
في التفاسير ان القوم الذين سألوا موسى الرؤية لاجلهم هم السبعون الذين اختارهم

لهم موسى استغفارا عن عبادة العجل ولما سمعوا الكلام قال الله لموسى اني انا الله لا اله الا انا
واعبدني ولا تعبد سواي قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اقول لعلهم
ارادوا به الاطمئنان الذي طلبه ابراهيم لان حمله على ارتدادهم افراط في صحابة الرسول
مع مشاهدتهم المعجزات الباهرة من نبيهم وهم مختارون على الكل وفي حكم الكل
ذلك في كتب التفاسير بل المروي فيها انهم صاروا انبياء بعدما اخذتهم الصاعقة
قوله الى ربها ناظرة فان النظر في الموصل بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة
النقل عن ائمة اللغة ورد عليه بان الى واحد الآلاء بمعنى النعم والنظر بمعنى الانتظار
اجيب بان سوق الآية لبشارة المؤمنين وانتظار النعم لا يلائمه بل بما فيه لا يموت
احر اقول انتظار النعم عند القطع بحصولها نوع من النعم قبلها لبشارة بخلاف
انتظار الجائع والمتعطش فان النعم في الم جوعه وعطشه لا في انتظاره قوله كما ترون
القمر هذا تشبيه الرؤية بالرؤية في التيقن لا تشبيه المرئي بالمرئي في الجهة وفي الحديث
الصحيح ان الله يأتي يوم القيمة في صورة غير صورته التي تعرفون فيقول انا ربكم فيقولون
نعوذ بالله منك فيأتيهم الله في صورته التي تعرفون فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا
فيتبعونه الحديث ثم السلف توقفوا فيه كما هو دأبهم والخلف اولوا بان الملك يأتيهم
فانكروا عليه لما رأوه في صورة المحدث والمراد بالصورة الثانية ان يتجلى الله لهم لا على
صفة المخلوقين فيعرفون به عبر عنها بالصورة للمشاكلة اقول الظاهر ان امثال هذه محمولة
على ظهور المجرد بصورة الجسماني فلم يعرفوه اولا لصورة الامكان فيحصل لهم نائبا
استغفار او لمعرفة الحق في صورة اللبس فيتبعونه كما قال ابن الفارض قوله وفي الذكر
ذكر اللبس ليس بمنكر ولم اعد عن حكم كتاب وسنتي اراد بالذكر القرآن وبذكر اللبس

الآيات المشعرة بالجسمية كما مرّ قوله ومقابلة من الرائي اما حقيقة كما في الرؤية بلا آلة
او حكما كما في رؤيته وجهه بالمرآة المقابلة له هذا على القول بالشعاع واما على القول
بالانطباع فالصورة المرئية مقابلة حقيقة قوله منع هذا الاشتراط فان قلت المعتزلة
انكروا الرؤية بالمقابلة والانطباع وجوّزه اهل السنة بدونهما فلا نزاع معنا حقيقة
قلت بل النزاع حقيقي في ان الانكشاف الحاصل بهما هل يمكن بدونهما ام لا قال في شرح
المقاصد ثم يتوجه ان يقال نزاع المعتزلة انما هو في هذا النوع من الادراك
لا في الرؤية التي تدعونها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم
الضروري اقول هذا التوجه موقوف على تغاير الانكشافين بالنوع ولم يثبت
بل الثابت تغاير الشروط قوله ولا يجب عند اجتماع الشرائط او لو سلم وجوبها في الشاهد
ففي الغائب ممنوع لجواز اختلاف الرؤيتين في الماهية ولوازمها ولو سلم وجوبها
ايضا عند تمام الشرائط فتمامها فيه ممنوع لما نقل عن السلف ان رؤيته لا تجوز في الدنيا
لضعف تركيب اهلها وكون قواهم فانية وفي الآخرة رزقوا تركيبا باقيا وقوى
باقية فرأوه بها عن انس ابن مالك لا يرى الباقي بالفاني بل يرى الباقي بالباقي قوله تعالى لا تدركه
الابصار يريد ان الابصار ليس للاستغراق افراد الجمع فلا نسلم ولو سلم
استغراقها فسلب الحكم عن المستغرق يحتمل لسلب العموم فلا يتم المطلوب وهو عموم السلب
ولو سلّم فهو بعموم الاوقات ممنوع اقول اذ امتنع استغراق الابصار بعنى الجنس وسلب
الحكم عن الجنس يستلزم عموم السلب فلا يفيد منع الاستغراق اللهم الا ان يوفق
بين ما جاءني الرجل ولا رجل في الدار قوله وكون الادراك هو الرؤية مطلقا اي لا نسلم
اطلاق ذلك بل هو الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئي ولذا يقال رأيته



ما ادركته بعينه لاحاطة العين فالادراك اخص من الرؤية ونفي الاخص لا يستلزم نفي
الاعم ولو سلم انه مساوٍ للرؤية لكن لا دلالة فيه على عموم الاوقات فيحمل على نفي
الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة قوله لا يجعل التمدح اعترض بان عدم الرؤية
لو كان مدحا لكان زواله نقصا فيلزم دوامه في الدنيا والآخرة اجيب بان النقص
انما يلزم فيما يرجع الى الذات والصفات واما المدح الذي يرجع الى الفعل فيجوز زوال
بزوال الفعل بلا لزوم نقص اذ لا يلزم منه التغير في القديم والرؤية منه لانها خلق
الله واما الاعتراض بالتمدح بنفي الشريك مع امتناعه فمردود بان التمدح فيه بالتفرد
الاستقلال لا بامتناع شريكه قوله وانما التمدح في ان يمكن رؤيته اعترض بعدم رؤية
الاصوات والطعوم اذ لا تمدح فيه مع امكان رؤيتها لوجودها اجيب بان نفي
الرؤية عن الموجود الخالي عن سمات النقص المؤذن بصفات الكمال مدح وتلك
الاعراض مؤذنة بامارات الحدوث والنقص فلا مدح في نفي رؤيتها اقول كون عدم
الرؤية كمالا انما هو فيما ينال اليه بالرؤية فلم ينل لتعززه بحجاب الكبرياء واما
ما ينال اليه بالشم والذوق فالكمال في منع الوصول اليه بالشم والذوق لا بالرؤية
كما في الجنة ومشاربها قوله الآيات الواردة في سؤال الرؤية كقوله تعالى قال الذين
لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم
وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا
الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وكذلك قوله وهذا مشعر اي كون الاستنكار
لتعنتهم يشعر بامكانها بل وقوعها اذ لم يكن عن تعنت قوله اختلف الصحابة [illegible]

اول مباحث افعال العباد

عن ابي ذر ان النبي عم سئل هل رايت ربك ليلة المعراج فقال نور انّي اراه فيه دليل للنفي
او روي انّي بفتح الهمزة والنون وبكسرهما فعلى الاول كان انكارا للرؤية وعلى الثاني كان
اثباتا لها والمراد بالنور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره اقول اطلاق النور يؤيد رواية
الكسر فلعل رواية الفتح للتلبيس على بعض المخاطبين لقصورهم عن الادراك قوله واما
الرؤية في المنام فقد حكيت عن اكابر الصحابة كعمر وعن السلف كابي حنيفة رح وعن ابي
يزيد رايت ربي في المنام فقلت كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك ثم تعال وروي
ان حمزة القاري قرأ على الله القرآن من اوله الى آخره في المنام حتى اذا بلغ قوله وهو القاهر
فوق عباده قال الله قل يا حمزة وانت القاهر قوله خالق لافعال العباد اي موجد لذوات
الافعال اما مع صفاتها من كونها طاعة ومعصية كما ذهب اليه الاشعري او بتسند صفاتها
الى قدرة العبد كما قال القاضي ابو بكر او يراد انه خالق للافعال مع قدرة العبد كما قال
الاستاذ فلا ذهب الا على المعتزلة ويرد الرد على الحكماء حيث قالوا العقول
العشرة خالق بعضها لبعض وللعالم الاجسام وان العبد خالق لافعاله وفرق بينهم
وبين المعتزلة بان العبد موجد لفعله بطريق الصحة عند المعتزلة وبالايجاب عند
الحكيم بمعنى ان الله يوجب للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور
رد عليه الشارح بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة
فليس الا الوجوب فلا يتميز مذهبهم عن مذهب الحكيم اقول هذا انما يلزم ان لو اسند والارادة
الى الصانع كما قال الاشعري اما لو اسندوه الى الاستعداد الموضوع في العبد كما هو الظاهر
من مذهبهم فلا قوله لكان عالما بتفاصيلها قيل هذا الدليل ينفي الكسب والخلق معا
لاشتراكهما في العلة المقتضية للعلم وهي سبق العمل بالقصد والاختيار ويمكن الوفا

الوفق بان الخلق لما افاد الوجود وجب فيه العلم التفصيلي والكسب لما لم يفد
يكفي فيه العلم الاجمالي كالمشي الى المسجد قوله ولو سلم فيعلم بل لو توجه عند الحركة ثم
يقدر الشعور على تفاصيل حركات اعضائه فلا يتوهم ان يكون له شعور لكن
لا شعور لشعوره او يكون ذاهلا عن شعوره او ناسيا له اذ لو كان له شعور لتنبه
بادنى التفات قوله من تحريك العضلات جمع عضلة وهي لحمة مجتمعة منتشرة في العصب
قوله وللذهول عن هذه النكتة اي عن ان المراد بالعمل والمعمول واحد وهو الحاصل
بالمصدر توهم توقف لا تستدل لا بها على كون ما مقدرية حتى يراد به فعل العبد بالمعنى
المصدري وهو باطل لانه غير مخلوق بل نسبة وقيل معنى اي حاصل المصدر لا يناسب
المقام بل المراد بها معمولها الاصنام تجوزا بقرينة قوله اتعبدون ما تنحتون والله
خلقكم وما تعملون اقول لانه وجب ارادة الاصنام به بل المعنى اتعبدون ما لا يخلق
شيئا والله خلقكم وعملكم ولو سلم انه مراد فهو داخل في العمل عرفا اذ يقال هذا التبر
عمل فلان وان كان عليه هيئة الثوب قوله بطلان العقل اي مخصص الحكم هو العقل
فلا ينافي كون العام قطعيا في الباقي بخلاف ما اذا كان المخصص هو النقل كما بين في الاصول
قوله افمن يخلق كمن لا يخلق الاستدلال به وجهين احدهما وروده في مقام التمدح والثاني
ان حاصل معناه توحده تعالى سواه بالخالقية اقول يكفي في التمدح والتوحد كونه مستقلا في
الخلق وعموم خلقه للجواهر والاعراض والعبد انما يخلق فعله بقدرة هي عطاء الخلق
لا يقال نهاية الكمال ان لا يشاركه احد في خلقه شيء اصلا لانه ممنوع بل كمال الاثر
اذا لم يستقل فيه يقتضي كمال مؤثره فلذا قال عم ان الله خلق آدم على صورته اي صفته
كالعلم والقدرة والسمع والبصر فلعل الخلق منها قوله فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله

من المشركين فلذا ذمّهم رسول الله بقوله القدرية مجوس هذه الامة وقد عرفت ما فيه قوله
ان المجوس اسعد حالا أي في الفتاوى من قال النصرانية خير من اليهودية كفر لاثباته الخيرية
للقبيح عقلا وشرعا بدليل قطعي لكن المراد بالخيرية مطلقا فلو قيل النصرانية خير من
اليهودية من جهة ان طبعهم وسهولة ميلهم الى الاسلام او اليهودية خير من النصرانية
من جهة ان كونهم في البشر وكون النصارى في الالهية فلا كفر فكذا قولهم المجوس اسعد حالا
قوله وان الاولى باختيار أي يعلم بالضرورة ان الاولى باختيار دون الثانية والمراد
بالفرق الضروري هو ابداء مقارنة الاولى بالقصد والاختيار ضروري لكن صدوره
عن ذلك الاختيار ممنوع فان دوران الفعل على شيء لا يدل على عليته له ولذا انكر
كثير من العقلاء قوله لبطل قاعدة التكليف وهي كون العبد مختارا في فعله قوله واما
نحن فنثبت أي نثبت الكسب والاختيار فيصح التكليف ليختار ما كلف به واما توجيه
وبتحقق المدح والذم وغيرهما لاختيار الفعل مع محليته له واما استحقاق المدح
والذم بمجرد المحلية فثابت في الجبر ايضا لكنه خارج عن البحث قوله ان المتصف بالشيء
من قام به ذلك الشيء سواء كان موجدا او كاسبا او محلا فقط وقال حجة الاسلام
من اوجد معنى قائما بمحل فالموجد هو الفاعل الحقيقي والمحل هو الفاعل المجازي
فالجلاد قاتل بالتجوز والله قاتل بالحقيقة ولذا نسب الله الافعال الاختيارية
في القرآن تارة الى نفسه واخرى الى عباده كما قال وما رميت اذ رميت ولكن الله
رمى واسم الفاعل في اللغة للمخترع لكن ظن ان الانسان مخترع لافعاله من اكله
وشربه وقيامه وان نسبته الى الله مجاز كنسبة القتل الى الامير قوله فلما انكشف
الامر لاهله عرفوا ان الامر بالعكس انتهى كلامه قوله اشار الى خطاب التكوين فان

فان سنة الله جرت على انه اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وان كان القدرة مع الارادة في
خلقه مخاطبا بالتكوين لا يقتضي وجود مخاطب كما يقتضيه خطاب التكليف وقيل خطاب التكوين
عبارة عن سرعة الايجاد قوله اي قضائه اعلم ان القضاء والقدر يجيئان بمعنى الخلق
والتقدير والمعتزلة انكروهما في افعال العباد وقد يجيئان بمعنى الايجاب والالزام وبمعنى
الاعلام ايضا قال في شرح المواقف قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة
بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده على قدر مخصوص وتقدير معين وعند
الفلاسفة قضاؤه عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام
والقدر عبارة عن خروج الموجودات الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء
وهذا معنى ما قاله في المقاصد ان القضاء عند الفلاسفة عبارة عن وجود جميع الموجودات
في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في المواد
الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
قوله لان الرضاء بالكفر كفر اعلم ان الرضاء بكفر نفسه كفر وفاقا واختلفوا في الرضاء
بكفر غيره فقيل كفر وقيل اساءة لا كفر والحق انه لو كان لاستحسان الكفر وتحسينه والا
فلا لكن احب موت الشرير على الكفر حتى ينتقم الله منه كما في حجة قوله تعالى ربنا اطمس على
اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم قوله والرضاء انما يجب
يرد عليه ان المبتلى اذا قال رضيت بقضاء الله يريد به رضاءه بما ورد عليه من البلاء
وهو المقضي لا بما قام بذات الله وهو القضاء فالاولى ان يقال للكفر نسبة الى الله باعتبار
ايجاده ونسبة الى العبد باعتبار محليته والرضاء انما يجب باعتبار النسبة الاولى لا باعتبار
النسبة الثانية لكن اكثر المبتلين في غفلة عن ملاحظة هذا التغاير قوله بل القبيح كسب

الغيب لان القبح ليس ذاتيا للفعل بل صفة توصف بالنسبة الى العبد كاسبا كان أو فاعلا قوله
وهذا شنيع وانما لم يحكم بانه شنيع لانه مع انه يلزم منه عجز تعالى ومغلوبيته لوقوع خلاف مراده من ممكنه
لان العجز انما يلزم ان لو اراد فعله فمنع عنه لغلبة العبد ولم يرده اصلا بل اراد ان يفعله العبد
باختياره ورغبته فاذا لم يخلقه لم يقع رد عليه بانه يلزم منه تخلف ما اراده بواسطة اختيار
أقول لو اراد اختياره للفعل ولم يقدر لزم العجز ولم يرد بل اراد فعله بواسطة اختياره بمعنى
استحسان صدور الفعل عنه باختياره وامره بذلك فلا عجز لكنه في الحقيقة انكار للارادة في افعال
العباد وهو موافق مذهبهم في انكار قضاء الله فيها قوله ولكن التشبيه ظاهر لانه كونه من
هذا وقع الالزام عليه فلو قال ان الله يريد اسلامك باختيارك وانت لم تختره وكان التقصير
منك لما وقع فيه قوله اولانه لا يسأل عما يفعل لانه مالك مطلق له ان يتصرف في ملكه كيف شاء
لا ظلم في فعله اصلا قوله الا يرى توضيح للوجه الاول فاعرض الوجه الثاني لئلا يقع الفصل
بين الوجهين مع قصر الكلام جدا قوله وللعباد افعال اختيارية اى ارادية قال في المقاصد
كان المختار ينظر الى الطرفين فيختار احدهما وقيل ينظر الى الطرف الذي يريده وهذا يشبه
ما قيل ان الاختيار مسبوق بالتردد والارادة اعم قوله ونعلم ان الاول باختياره اى
ملتبس لانه صادر عنه بالقدرة فيه قوله لو لم يكن للعبد فعل اصلا فان قلت الاشعرى
وان اثبت القدرة والاختيار لكن لم يسند الفعل اليهما وقال الكسب موافقة فعل الله
لقدرة العبد واختياره فلا فعل للعبد عنده سوى مقارنته والجبرية قائلون بالمقارنة
العدم بلا تأثير كما ينبئ بها قلت اذا اثبت القدرة لم يلزم تكليف العاجز فيصح التكليف
والما ترتب الثواب والعقاب فباعتبار المقارنة عنده كترتب الاحراق على مس النار
والتبريد على شرب الماء وغير ذلك من العادات قال بعض المحققين اختيار العبد

العبد يرجح احد طرفي الفعل بلا ايجاب له والله يوجده عقيبه فعلى هذا يكون لاختيار العبد دخل
في وجود الفعل لكن بالترجيح لا بالتأثير اقول يمكن حمل كلام الاشعري عليه والا يكون
كلامه ليس الجبر المتوسط قوله فان قيل بعد تعميم جميع العلم والترك لازم من تعلق
العلم والارادة الازليين وقوله قيل فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره جبر
بخصوص الفعل ولازم من كون الكل بخلق الله قوله نعلم بالضرورة ان العبد يفعله باختياره
فيكون ارادته الازلية تابعة لاختيار العبد في علمه الازلي فلا يلزم منه كون القديم
تابعا للحادث وهذا تحقيق قوله قيل اراد منهما الكفر والفسق بالاختيار يعني ان
عموم العلم لا دخل له في الجبر لان العلم تابع للمعلوم كما مر قوله فان الوجوب بالاختيار
محقق للاختيار رد عليه ان اختيار العبد لا يستند الى نفسه والا كان احتاج الى اختيار
آخر قيل بل يستند الى اختيار الصانع فيلزم الجبر اقول فالمخلص ان يقال اختيار العبد
مستند الى الاستعداد الموضوع فيه بطريق الصحة بمعنى ان يخلق الله في العبد صفة
من شانها ان يريد بها اى شئ كان في اى وقت كان فلا يتسلسل كاختيار الحق
يستند اليه بلا لزوم قيل الاصل فيه ان المفتقر الى الارادة هو الايجاد لا التجدد فيستغني
القصد عن قصد آخر كاستغناء التكوين عن تكوين آخر قوله يختفون ان صرف العبد
فسره في التلويح بقصد القلب وجعله من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يرد
عليه ان الصرف فعل موجود فيستند الى الباري لا يقال صرف القدرة متأخر عن
القدرة فلا يصح تفسيره بالقصد السابق على القدرة لان الصرف بمعنى القصد سابق على
القدرة وبمعنى استعمال القدرة وموافقتها لفعل العبد متأخر عنه او نقول القصد متمم
الى تمام الفعل فعند حدوث القصد يخلق الله القدرة فيصرفها اليها قوله وايجاد الله الفعل

عقيب ذلك قيل هذا يشعر بتقدم الكسب على الايجاد فيلزم كون العبد كاسبا للفعل حال عدمه
اقول تأخر الايجاد عن القصد ذاتي لا زماني مع ان القصد يستمر الى تمام الفعل فعند تمامه يكون
الفعل مكسوبا والقصد كسبا وعلى الوجهين لا يلزم كسب الفعل حال عدمه قوله ومقدور
العبد بجهة الكسب لان تعلق القدرة بالمقدور لا يجب ان يكون بالايجاد فان قدرة الله
متعلقة في الازل بالعالم بلا ايجاد ثم تتعلق به عند الايجاد نوعا آخر من التعلق كذا في شرح
المقاصد قوله ولهم في الفرق عبارات منها ان الخلق ايجاد اصل الفعل والكسب
تحصيل صفته من كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضي اقول كونه طاعة او معصية انما
هو بموافقة الامر او مخالفته وكل منهما امر نسبي لا يحتاج الى علة سوى وجود الفعل
والامر ولا دخل لقدرة العبد في شيء منهما عند نعم ان كون الفعل طاعة او معصية
عارضة بالنسبة الى محله مناسب ان ينسب الى قدرة المحل كذلك قوله الكسب ما وقع بآلة فعل
العبد كصلوته مثلا ان وقع بآلة فليس بخلق او لا بآلة فليس بكسب فما معنى اجتماع الكسب
والخلق فيه وايضا اما ان يكون في محل قدرته او لا واما ان يتفرد القادرية او لا فلا يظهر
معنى اجتماعهما فيه جوابه ان اجتماعهما فيه معقول بالنظر الى القادرين قوله والخلق لا في
محل قدرته قيل الخلق بالمعنى المصدري في محل قدرته وبمعنى المخلوق ليس بمقصود لان تميزه
عن الكسب بين جوابه المراد ان الخلق ما كان حاصله لا في محل قدرته والكسب ما كان حاصله
في محل قدرته ويمكن ان يراد الفرق بين المخلوق والمكسوب اذ به يظهر الفرق عن الخلق
والكسب قوله ويتفرد كل منهما بما هو فلا شركة في مذهب الاستاذ من ان الموجد مجموع
القدرتين على ان يتعلقا معا باصل الفعل قوله لانه قد ثبت ان الخالق حكيم فعلى هذا
لو اطلق كاسب القبيح للعاقبة الحميدة يحمل له ذلك يؤيده ما ذكره في تفسير القاضي ان بعض المشايخ

اي كاسب القبيح

المشايخ سئل عن قتل الخضر معصوما فاجاب لو اطلعت ما اطلع هو عليه لك ما فعله
لكن يمكن ان يراد بها اطلاعه امر خاص فلاجل ذلك ما لم يؤمر قوله لان الخالق متفرد في
ملكه المطلق فلا يقبح منه شيء بخلاف الكاسب فعلى هذا يكون كسب القبيح قبيحا مطلقا
قوله مايكون متعلق المدح والثواب واعلم ان الحسن والقبح بهذا المعنى عقليان
عند المعتزلة والشرع كاشف عنهما وشرعيان عند اهل السنة والشرع لو حسن القبيح
او قبح الحسن صح عندهم لا عند المعتزلة وهذا اصل يدور عليه اكثر خلافياتهم منها
قولهم يجب على الله فعل الحسن وترك القبيح كثواب المطيع وعقاب العاصي واهل السنة
منعوا وجوب شيء على الله فان قلت لا نزاع عليه فكيف يتصور في حقه
استحقاق الثواب والعقاب حتى يصلح محل النزاع بينهم قلت محل النزاع بمعنى
استحقاق المدح والذم لكن اذا وجد في العبد يستتبع استحقاق الثواب والعقاب بخلاف
الخالق قوله يتعلق بالكل خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة انما تتعلق بالحسن لا
بالقبيح فانه يريد ايمان الكافر والمؤمن برغبتهم فلا يريد كفرهم ومعصيتهم احكاما بناء
على الاصل المذكور قوله والاستطاعة مع الفعل بمعنى زمانية وان تقدمت عليه بالذات
اي على القول بالحسن والقبح العقليين
لعلية له اما عند غير الاشعري فظ واما عنده فيتعليق الله خلق الفعل في العبد
على خلق القدرة فيه قوله خلافا للمعتزلة فان اكثرهم على ان قدرة العبد يتعلق
بالضدين فيكون قبل الفعل وابو هاشم منهم تارة وقال مرة قدرة القلب يتعلق
بالضدين دون قدرة الجوارح وقال الآخر كل منهما يتعلق بالضدين قوله فكان
اي من القدرة
هو المضيع فيستحق الذم لتضييع قدرة الجزء ما قدر من صرف القدرة الى الشر الفعل الحق
فلا ينافي ما مر من ان الكسب صرف القدرة والاستحقاق بمقابلة الكسب وايضا التعليل

سواء كان الكاسب عالما بالعاقبة الحميدة اولا

اي ثابت حق الله تعالى

في الاستطاعة

بالتفضيح يوم ترك الواجبات ويناسب قول من ينكر صلوح القدرة للضدين بخلاف
الصرف الآن فبال الترك مقدورا ايضا قوله ولاستلزم الكافرين بعدم الاستطاعة لثبت
بكسب العبد قوله لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وهو باطل لانها علة عادية للفعل عند الاشعري
والقول بانه كلام مع من يقول بتأثير القدرة الحادثة باطل لان القائل بامتناع بقاء الا
عراض هو الاشعري لا غير قوله فعليكم البيان لان الفعل انما يتوقف على القدرة المقارنة
فقط فمن شرط القدرة ان يتقدمه فعليه البيان قوله واما ما يقال جواب آخر لقوله فان قيل
قوله لاستحالة ذلك على الاعراض لامتناع قيام العرض بالعرض قيل يجوز ان يكون الحادث
وصفا اعتباريا مثل صلوح القدرة لا معنى موجودا حتى يمتنع قيامه به وانت خبير بانه
حاصل الشرط الثاني من تمام الشرائط في الزمان الثاني قوله ومن هنا اي من اجل جواز
امتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرطه ووجوبه عند تمامه قوله ان اريد بالاستطاعة
قال في المواقف لعل الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذا حكم
بانها مع الفعل يرد عليه بان الاشعري لم يقل بالقدرة المؤثرة اقول القوة المستجمعة
لشرائط التأثير لا يجب ان يؤثر لاغناء قدرة الحق عنه كما هو مذهبه قوله والا فقبله
اي ان اراد القوة العقلية التي اذا انضم اليها ارادة شيء حصل ذلك الشيء فهي قبل
قياسا على سائر القوى الحيوانية المخلوقة مع الحيوان ولان الوجدان الشاهد
بثبوت القدرة فينا شاهد باستمرارها وثبوتها في وقت تريد قوله المراد بسلامة
الاسباب يرد عليه انه وصف نسبي للمكلف والاستطاعة وصف ذاتي فلا يصح تفسيره
به بل يجب تاويله بانه ذو سلامة الاسباب وقد يقال اي يفسر لسلامة وصف نسبي واما
سلامة الاسباب فوصف اي الذي اتصف به الاسباب نظير المتمول وكثرة المال

المال قوله لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب فان قلت العجز باقي مع سلامتها
لعدم القدرة المؤثرة فلم جاز التكليف معها قلت لما جرت سنة الله على خلق القدرة المؤثرة
عند قصد الفعل واستعمال الاسباب جعل سلامتها كالقدرة المؤثرة في جواز التكليف
قوله وقد يجاب اي عن الاستدلال للمعتزلة بان القدرة لو لم يكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز
قوله القدرة صالحة للضدين اي القوة العقلية التي مر ذكرها واما القوة المستجمعة لشرائط
التاثير فغير صالحة للضدين اتفاقا ولا يكلف العبد التكليف طلب من وجب طاعته
ما فيه مشقة طلبا ابتدائيا بشرط اعلامه واتى بشرط الاستطاعة قبله اما للايجاد
كما قال المعتزلة او للابتلاء كما قال الاشعري كلا منهما لا يتصور فيما لا يطاق قوله
بجمع الضدين وقلب الحقائق وتحصيل الحاصل او ممكن في نفسه لكن لا يكون في وسع العبد
عادة كخلق الجسم والصعود الى السماء قوله لكونه معذورا المكلف وما ذكر في التوضيح
ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري فمبناه على ان ليس لقدرة العبد تاثير
في الفعل فلا ينافي ذلك كونه معذورا له قوله ثم عدم التكليف اي عدم وقوعه متفق في
كون جمع النقيضين وخلق الاجسام وان جوزه الاشعري فيه ايضا فان قلت بل هو
واقع كتكليف ابي لهب بالايمان فانه لو آمن لآمن لكل خبر جاء به النبي عم ومن
اخباره ان ابا لهب لا يؤمن فالايمان بانه لا يؤمن جمع بين النقيضين اجيب
بان الايمان بما جاء به النبي ايمان اجمالي وهو لا يستلزم الايمان التفصيلي به لا يؤمن
لجواز ان لا يسمع ابو لهب هذا الخبر فلا يلزم المحذور اقول جواز سماعه يوجب جواز
التكليف بجمع النقيضين فيتجه عليه ما يتجه قوله كالموت عقيب القتل اي عقيب الجرح
الذي حكم فلا يتوهم ان الموت عين القتل قوله ان يوجد الفعل لفاعله فعلا آخر والمراد

بالفعل ههنا المعنى اللغوي ولا نقض بالعلم الحاصل عقيب النظر قوله ولا اسناد الاكتساب الى الشي
بعلمه قيل هذا منقوض بالالم الحاصل عقيب ضرب نفسه جوابه ان الالم قائم بمحل غير محل قدرة الضرب
اذ القدرة منحزة في الاعضاء قوله لا يتمكن العبد من عدم حصولها منع ذلك بانه يتمكن بترك
ما يوجبها وعدم التمكن منه كما بعد مباشرة ما يوجبها لا ينافي التمكن منه قبل مباشرته نعم لو
اريد نفي التمكن منه بلا واسطة لصح لكنه لا ينفي التمكن منه مطلقا كما هو المط واما قياسه على فوات
التمكن من ترك الضرب بعد تعلق القدرة والارادة به فقط لان تعلق القدرة به غير التمكن منه
قوله ميت باجله الاجل لغة الوقت ويقال بمجيء مدة الشيء ولآخرها والمراد هنا الآخر قوله
اي الوقت المقدر لموته في علم الله ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت
بلا قطع شيء منها وقال اكثر المعتزلة ان القاتل قطع عليه الاجل ولو لم يقتل لعاش الى اجله
الذي علم الله موته فيه لولا القتل وقال ابو الهذيل منهم انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت
والا لكان القاتل مغيرا للمعلوم الله وهو محال اجيب بان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم
الله بانه لا يقتل فلا يلزم المح وقد يجاب عنه بان الكلام في قطع الاجل المقدر الثابت لولا
القتل لانه تغير للمعلوم الله تعالى يريد انه لو علم انه يقتل فموته بالقتل تغير معلومه ويرفع احتمال
الاجل المعلق بعدم قتله لكن لو علمه كونه معلوما لكن ينافي كون الاجل المعلق معلوما
للثاني بين العلمين فلا يكون اجلا لان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى
لا تأخر عنه ولا تقدم والحق ان يقال لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت او في وقت
آخر لا يقال يلزم منه عدم تعين اجله في علم الله لان اجله المحقق هو موت قتله فتعين في علم
الله ولا محذور في علم بعض اجله المقدر المعلق بعدم قتله قوله ولا يستقدمون عطف
على الجملة الشرطية لا على الجزاء لانه لا يتعلق بالشرط لا معنى له قوله بالاحاديث الواردة كقوله عم

عم لا يرد القدر الا الدعاء ولا يزيد في العمر الا البر فاذا جاز الزيادة بالحسنة جاز النقصان
بالسيئة او بالقتل وقد يجاب عنهما بان المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة
او بالنسبة الى ما كتب الملائكة في صحفهم اذ قد يثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله مقيد
والى هذا اشار قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب قوله انه لو لم يفعل كذا
الطاعة يريد ان الزيادة والنقصان بالنسبة الى عمره المقدر في علم الله لولا اسباب الزيادة
والنقصان قال في شرح المقاصد هذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد
اقول الحق ان الحكم بتعدد الاجل الحقيقي لا تعدد المحقق مع المعلق لكن تسميته المعلق
اجلا محل بحث لا مر لكنه يعلم انه يفعلها انما علق الاربعين على عدم فعله مع علمه بفعله
ترغيبا على الطاعة وتنفيرا عن المعصية ولله حكم لا تخفى قوله لا كما زعم الكعبي فانه زعم ان
المقتول ليس بميت لان القتل فعله لقوله تعالى فان مات او قتل انقلبتم والحق ان في المقتول
قتلا هو فعل القاتل وموتا هو فعل الله والمراد بالموت في الآية الموت حتف انفه
كذا في شرح المقاصد قوله اسم لما يسوق قال في شرح المقاصد من فسر الرزق بهذا لم يجعل
غير المأكول رزقا عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله ولدا صالحا قال في شرح المواقف
الرزق عند الاشاعرة ما انتفع به الحي سواء كان بالتغذي او غيره وقيل هو كل ما يتربى به
الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير وقوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون مجاز على كلا
لا على الاول قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها قوله من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله وهو باطل بالآية المذكورة اجيب
عنه بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه باسائته قوله ولا يتصور ان لا
يأكل انسان هذا ابنا على ما نقل من المقاصد لكن يجب ان يعم الاكل للشرب قوله وآلة بمعنى

الملك وهذا بناء على ما نقل من المواقف ولا **قوله** وقيل هداه الله فلم يهتد مجاز وكذا قوله واما
ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى وقوله انك لتهدي الى صراط مستقيم **قوله** لقوله انك لا تهدي من
احببت اقول لعارضه النصوص السابقة فاما ان يحكم باشتراك الهداية بين المعنيين
او بالتجوز في البعض لكن تعيين التجوز في الآيات الاول لا بد له من دليل وقد يستدل عليه
بان مقابل الهداية الضلالة ويعتبر فيه الخيبة ومطاوعها الاهتداء ويعتبر فيه الوصول فيجب ان
يعتبر في الهداية الايصال ليصح مقابلته مع الضلال ومطاوعته مع الاهتداء ولانه يقال فلان
مهدي للمدح لا يمدح بلا وصول وقد يجاب عن كل منها فليطلب في المطولات **قوله** والمشهور ان
الهداية هذا المشهور عكس ما ذكره كلام الشارح وقيل لعل مراد الشارح بيان الحقيقة الشرعية
والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي والعرفي فلا منافاة واعلم ان النزاع المذكور
نزاع في اللغة لا بحث كلامي بل البحث الكلامي ان الآيات الدالة على اتصاف الباري بالهداية
والاضلال راجعة عندنا الى خلق الاهتداء والضلال لانه لا خالق سواه وعند المعتزلة الهداية
فيها بمعنى الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة والاضلال بمعنى الاهلاك والتعذيب
او التسمية ضالا بناء على اصلهم انه تعالى لو خلق فيهم الهدى والضلال لما استحقوا بهما مدحا وذما
ولا ثوابا وعقابا **قوله** واما الاصلح للعبد فالت معتزلة بغداد يجب على الله ما هو الاصلح للعباد
في الدين والدنيا وقال البصريون منهم يجب الاصلح في الدين فقط واتفق الفريقان على
وجوب الاقدار والتمكين وعلى انه فعل بكل احد غاية مقدوره من الاصلح واتفقوا بحكم ان
يؤمن به وليس في مقدوره لطف ولو فعله بالكفار لآمنوا جميعا والا كان تركه بخلا وسفها
كذا في شرح المقاصد اقول لا يتوهم من كلامهم انه تعالى عجز عن ان يؤمن الكفار كلهم وذلك لانهم
حملوا قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها على مشيئة القسر والقادر على القسر لا يتوهم عجزه

ثم ان اقصى ما يتمكن به العبد من تحصيل ما كلف به واجب وقد ادى ذلك حيث اعطى القدرة
والعقل وابعث بالنبي ليهديهم الى طريق الحق فلم يبق ثمة القدرة الا القسر على الهداية وهو
ينافي التكليف ولو سلم ان هذا المعنى ليس مراد المعتزلة لكن له وجه وجيه فلا بد من
ابطاله حتى يتم كلام اهل السنة **قوله** لما خلق الكافر الفقير منشاء هذا السؤال وامثاله
قول المعتزلة اقصى اللطف واجب وقد عرفت معناه ورعايته في حق الكافر الفقير لكنه قد فعل
في نفسه **قوله** ولما كان له منة اقول ايجاب الحكمة واقتضاؤها لا ينفي عن الامتنان الا يرى
ان منة الوالد المشفق واجب على ولده عقلا وشرعا مع انه لا اختيار له في شفقته على ولده
فكيف لمن له اختيار في عدم لطفه لكنه ارحم لعباده من الوالد لولده كما ورد في الحديث الصحيح
فايجاب الحكمة لا ينافي وجوب المنة كان امتنانه على النبي فوق امتنانه لابي جهل لما اعطاه
اعطاه ما لم يعط احدا من العالمين وسؤال العفو من جملة الحكم الموجب للاجابة ولهذا قال
عم ان الله حي كريم اذا رفع عبده يديه يستحي ان يردهما صفرا او الحياء في حقه تعالى محمول على مقتضاه
وهو وجوب الاجابة **قوله** غاية شبهتهم قالوا الحكيم اذا امر بطاعته وقدر ان يعطي المامور
ما يصل به الى الطاعة ثم لم يفعل كان مذموما من زمرة البخلاء كما لو امر بالصلوة فلم يعط العاري
ليتحرك بها او لم يعلمه بالصلوة اجيب بان هذا انما يكون في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء
ومعاونة الانصار ويكون للشيء بالنسبة اليه مقدار اقول هذا ممنوع بل مقتضى الكرم المطلق ايصال
النفع الى الغير بلا ملاحظة نفع نفسه بل مع تضرره ان كان ممن يتضرر واستغناؤه في ذاته
عن المخلوق لا ينافي كون المخلوق في مقدار عنده حسب جوده وكرمه ولذا اتخذ ابراهيم
خليلا ومحمدا حبيبا **قوله** جوابه ان منع ما يكون يعني ان رعاية الاصلح للعبد حق المولى لا غير
وقد ثبت انه حكيم فلو منع الاصلح عن عبده كان ذلك لحكمة فلا يجب عليه رعايته اقول هذا

يؤيد كلام المعتزلة لان الحكمة اذا اقتضت فعل الاصلح كان فعله واجبا بحكم كوجوب الاصلح
عند حكمته ولذا قال صاحب الكشاف في قوله تعالى وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اى ان
تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك جوز مغفرة الكفر اذا اقتضاها الحكمة فهم انما قالوا بوجوب
ثواب المطيع وعقاب العاصي لادعائهم ان الحكمة في الواقع اقتضت ذلك النصوص القطعية الكاشفة
عن الحسن والقبح فلو فرضت حكمة تقتضي خلاف ذلك لوجب موعدهم كما ظهر من الآيات المذكورة
قوله اذ ليس معناه استحقاق تارك الذم لانه وجوب شرعي ولا شارع عليه تعالى فسر المعتزلة الوجوب
على الله تعالى بما لا يدان يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف وبانه بما لو تركه لاستحق
الذم وقول الشارح ولا الزوم تركه مستندا الى المعنى الثاني لان النزاع عن السفه انما هو
فيه قوله بحث لا بمكن من الترك اقول عدم التمكن من ترك الشيء على وجهين احدهما انا لا نتمكن من
الصعود الى السماء مثلا لان الميل الى الاسفل من لوازم ذاتنا وثانيهما انا لا نتمكن من الخروج
الى السوق كاشفا للعورة شاللمؤمن فيه والمسلوب فيه قدرة الغلبة للحياء لا قدرة الاعطاء
والوجوب بالحكمة نظير الثاني وما ذهب اليه الحكماء نظير الاول حيث قالوا وجود العالم على النظام
الاحسن من لوازم ذاته لا يقدر من تركه فمذهب المعتزلة فيه ليس عين مذهب الحكماء فليعلم انه
المنفي ومع كذلك ومن تعجب اهل السنة انه لو وجب الاصلح يلزم ان يكون اماتة الاولياء و
الانبياء المرشدين وتبقية ابليس وذريته المضلين الى يوم الدين اصلح للعباد وكفى
بهذا قباحة ولو ادعى ان فيه حكما ومصالح لا نعرفها فهذا اعتراف بما قاله اهل السنة اقول
هذه القباحة ترد على اهل السنة ايضا من حيث عللوا افعال الله بالمصالح وانكروا الوجوب وعاتبها
فبقاء ابليس من مصالح العالم عندهم وان لم يجب عليه تعالى واما الاعتراف بما قاله اهل السنة
فلازم فيما علم يقينا استناده الى الله تعالى كخلق ابليس ونحوه من الجواهر لا فيما نتعارض فيه

فيه الدلائل النقلية والعقلية كافعال العباد قوله وعذاب القبر اى العذاب قبل الحشر
ولو في قعر البحر وحواصل الطير وبطون السباع قوله وكذا الانبياء لكنهم لا يسالون عن بشر بل
يسالون عن ربهم وعن اممهم هل بلغتهم الدين كما قال تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد
وجئنا بك على هؤلاء شهيدا قوله النار يعرضون عليها قيل عرضهم على النار احراقهم بها وقوله
ويوم القيمة يدل على انه قبل ذلك اليوم والمذكور في شرح الاحاديث ان العرض للاذيان اسرانهم
فلا يدل على العذاب الجسماني في القبر قوله اغرقوا فادخلوا نارا وجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب
بلا مهلة قوله وانكر عذاب القبر وتنعيمه وسؤال منكر ونكير بعض المعتزلة واستدلوا بقوله تعالى
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اى الموتة في الدنيا وقوله تعالى آمتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكان الاحياء ثلثا في الدنيا وفي القبر
والحشر والاماتة اثنتين في الدنيا وفي القبر فلبطلب جوابهما في المطولات قوله لان الميت
لان جميع الغير بعد الموت
جماد اعلم انهم اتفقوا على انه تعالى يعيد في القبر نوع حيوة وعلى انه يخلق في الميت القدرة والافعال
الاختيارية لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح ام لا ومنعوا اشتراط الحيوة بالروح وانما ذلك
في الحيوة الكاملة التي هي منشاء الافعال الاختيارية ويشكل ذلك بجواب الميت لمنكر ونكير
لان الجواب فعل اختياري مسبوق بالقدرة اقول يمكن دفعه باحتمال ان الجواب ما بالروح بلا عود
الى البدن لان مدرك التكليف والملتزم لتحمل مشاقه هو الروح فلا منع لتعبيره بالحياة عنه مجازا
على قوله ولان تحركه يفطرت هذا جواب عن شبهة المنكرين حيث قالوا انا نضع كفا
ذرة على صدر الميت وتراها باقية بحالها ونضعه في صندوق ضيق لا يتصور فيه جلوس
سورة كافر
والقادر لا يبعد ان القادر على احيائه قادر على ابقاء الذرة بحالها وعلى توسيع الصندوق
اى الذى عن التحرك
قوله ودليل الكل انها امور ممكنة بخلاف الاثبات المتعلقة بالجنة والجنين فانها ممتنعة عقلا عند

تأويلها قوله والبعث حق وهو اما جسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس
المجردة او روحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين او بهما معًا وهو قول كثير من المحققين
كالغزالي والحليمي ممن اثبتوا النفس المجردة قوله لا دليل لهم تعتد به وهم ادعوا البداهة
تارة واستدلوا عليها اخرى بدلائل منها ان الوقت من المشخصات الخارجية فلو اعيد الوقت
الاول معه كان مبتدأ لا معادا والا يكون المعاد غير المبتدأ لا عينه اجيب بان التغاير
بالوقت تغاير اعتباري لا خارجي والا لزم ان يكون زيد في كل وقت شخصا آخر وقد باحث
ابن سينا مع تلميذه على التغاير الخارجي فقال له ان كان الامر كما زعمت فلا يلزمني الجواب
لاني غير من باحثك فبهت التلميذ اقول لو ادعى ان زمان حدوثه من المشخصات
دون زمان بقائه لتم الوجه المذكور ولم يتوجه الزام الشيخ فان زمان الحدوث له دخل في
سعادة الحادث ونحوسته ولذا يعتبر طلب الوقت عند شروع السفر والكسب ونحوهما
واختلاف العوارض يدل على اختلاف الذوات ولذا استدلوا به على اختلاف الفصول
والصور النوعية قوله لان مراده آه اختلفوا في حشر الاجساد بالايجاد بعد الفناء
بالكلية او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين اذ لم يدل
قاطع سمعي على تعيين احدهما احتج من قال بالايجاد بعد الفناء باجماع الصحابة وبقوله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى كل من عليها فان اجيب عن الاجماع بان الظاهر
ان الصحابة لم يخوضوا في البحث عن كيفية فناء العالم وعن الآيات بان هلاك الشيء
خروجه عن الصفات المطلوبة منه وكذا الفناء عرفا والخروج عنها يحصل بتفرق الاجزاء
وان بقي لا يشيء الصانع قوله وبهذا اسقط لكن بقي عليه انه لو اكل انسان انسانا
فتولد من الماكول انسان آخر فاجزاء المولود اما ان يعاد مع الآكل او الماكول واياما

واياما كان لم يكن الآخر معادا بجميع اجزائه اجيب بان المولود انما يتولد من فضل الماكول
بالنطف لا بكل الاجزاء الاصلية قوله لما ورد في الحديث قال عليه السلام يدخل اهل الجنة
الجنة جردًا مردًا مكحلين ابناء ثلث وثلثين اتفق العلماء في الاطفال بحشرهم
بعد نفخ الصور في شكل الصغر واما قبل فقد قالوا انه طفل ترفى في الجنة لما روي انه عليه السلام قال
ان ابراهيم ابني وان له لظئرين يكملان رضاعه في الجنة قوله يوم يكون البدن الآخر مخلوقا
من الاجزاء الاصلية اما اذا خلق منها كان الآخر عين الاول بحسب الاجزاء الاصلية
وان كان غيره بحسب التشخص والهيئة لقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
لا يقال يلزم منه كون المثاب والمعاقب باللذات الجسمانية والآلام غير من عمل
بالطاعات والمعاصي لان العبرة فيه بالروح الباقي مع الاجزاء الاصلية ولا اخذ
الشيخ بتبدله في صباه قوله والميزان عبارة ذهب كثير من المفسرين الى ان له
كفتان ولسان وساقان وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك قوله وانكره المعتزلة
بناء على ان ما يستحيل كيفيته يجب تاويله عندهم لا عند اهل السنة كمثل الرؤية واما ما يستحيل
ذاته فيجب تاويله اتفاقا كالجهة للجسمية قالت المعتزلة المراد بالوزن في الآية هو العدل
او الادراك فميزان الالوان هو البصر والاصوات السمع والمعقولات العقل فلذا ذكر
بلفظ الجمع قال تعالى واما من ثقلت موازينه الآية والا فالمشهور ان الميزان واحد
قوله ان كتب الاعمال التي توزن وقيل بل يجعل الحسنات اجساما لطيفة نورانية والسيئات
اجساما ظلمانية يؤيد الاول ما روي في الحديث ان بطاقة فيها كلمة الشهادة تثقل
على تسع وتسعين سجلا من كتب السيئات كل سجل مثل مد البصر قوله على تقدير تسليم
يريد ان العبث عدم ترتب الغرض على فعل من شأنه الغرض وانه منتف عنه ولا نسلم

فلعل في الوزن حكمة اي غرضا لم نعلمه قوله اكتفاء بالكتاب بل بالسؤال قوله والسؤال حق
لما في الموقف عند الحساب واما قوله تعالى لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان فحين حشروا
من قبورهم الى الموقف فان مواقف القيمة كثيرة وقيل خمسون الفا وقيل على المؤمنين
الف سنة وللكافرين خمسون الف سنة وقد ورد في الحديث انه يكون على المؤمن
قدر صلوة مكتوبة صلاها في الدنيا قوله انا اعطيناك الكوثر قال عم انه نهر في الجنة
وعدنيه ربي فيه خير كثير وقيل انه حوض فيها وقيل اولاد النبي عم واتباعه او علماء
امته او القرآن قوله لا يظمأ ابدا اي لا يلزمه انقطاع الاستلذاذ بجهات اخر غير قطع
العطش او معناه من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظماء ابدا قوله
والصراط قيل صورة صراط الله الذي هو شريعة للعبادة في الدنيا فمن استقام فيها جاز عليه ومن
لم يستقم يخر والاصل ان كل عمل وخلق يكتسب في الدنيا يتمثل بصورة يناسبها يوم الحشر
ولذا قال عم يحشر الناس يوم القيمة عشرة اصناف وعد منها صورة الخنزير والقردة
ونحوهما وفي حديث آخر ذكر صورة القمر ليلة البدر والكوكب الدري وذلك بحسب اعمالهم
السيئة والحسنة سئل النبي عم اين نطلبك يوم الحشر قال على الصراط فان لم تجدوني
فعلى الميزان وان لم تجدوا فعلى الحوض اقول هذا يخالف الرواية المشهورة من ان
الميزان قبل الصراط والاعتماد بالمشهور قوله وانكر المعتزلة والقاضي عبد الجبار
منا ذاهبين الى ان المراد به طريق الجنة والنار المشار اليهما بقوله تعالى سيهديهم
ويصلح بالهم وقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل الدلالة الواضحة وقيل العبادات
الموصلة اليهما قوله ان الله قادر كالمشي على الماء والطيران في الهواء قوله الجنة والنار
حق لم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون ان الجنة فوق السموات السبع وتحت الكرسي

العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى ولقوله عم سقف الجنة عرش الرحمن والنار
تحت الارضين السبع والحق تفويض علمه الى العليم الخبير كذا في شرح المقاصد اقول وذلك لان جنة
المأوى بعض الجنان ولو سلم انها الكل فكون الكل عند السدرة لا يستلزم كون كل جزء منه عندها
فان الارض عندك وليس كل جزء منها عندك وقد ورد في الحديث ان اهل الدرجات منها كما ترى السماء للارض
بل الظاهر ان الجنة ظهور جمال الحق والنار ظهور جلاله في اي محل كان الا ترى ان المصلوب في الهواء والماكول في
البطون معذب بالنار او منعم بالجنة تعالى فمثل هذا لا يقتضي تعيين مكانهما ويكفي حجة على هذا ما روي انه عم صلى
صلوة الخسوف فقالوا يا رسول الله رايناك في الصلوة تناولت شيئا ثم رايناك تكعكعت فقال اني
رايت الجنة فتناولت منها عنقودا ولو اخذته لاكلتم منه ما بقيت الدنيا ورايت النار فلم ار كاليوم
منظرا افظع وقال عم الجنة اقرب الى احدكم من شراك نعله وكذا النار قوله تمسك المنكرون
اعلم ان الحكماء القائلين بعالم المثل يقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع لكن قالوا انها
في عالم المثل لا من جنس المحسوسات كما قال الاسلاميون واما الاكثرون منهم فيجعلونها من
قبيل اللذات والآلام العقلية قوله وزعم اكثر المعتزلة وتمسكوا بانهما لو وجدتا الآن اما في
عالم العناصر او في الافلاك او في عالم آخر والكل محال كما قال الحكيم والزم من ابطالهم نفي وجودهما مطلقا
قال في شرح المقاصد لزوم ذلك ممنوع لان افناء هذا العالم وايجاد عالم الجنة والنار لا يستلزم خرق الافلاك
فتأمل قوله لنا قصة آدم وما قيل ان الجنة التي اسكن فيها آدم كانت بستانا بارض
فلسطين فمردود بقوله تعالى قلنا اهبطوا جميعا لان الهبوط هو الانتقال من المكان العالي الى
السافل نعم قد يستعار للهبوط في المرتبة اذا ظهر امتناع حقيقته او استبعادها وهنا ليس كذلك
قوله حمل الاستمرار ولو سلم انه للاستقبال لكن الجعل هنا بمعنى التمليك والتخصيص لا الخلق
فلا يصلح حجة لهم قوله ودوامهما اي الدوام التجددي لا ينافي هلاك جميع شانه لحظة او على

واما اللطيف فانه اي نقيض بسقط
لكنه لا يجتمع في حوزتهما
محسوس اي اللبنات

التعاقب قوله بمعنى ان الوجود الامكاني قال بعض ارباب المكاشفة لا وجود الا للواجب لكن ينعكس
ظله في مرايا الماهيات الممكنة فيظن انها موجودة فكل ممكن فهو هالك في نفسه وقال كان الله تعالى ولم
يكن شيء والآن كما كان وهذا قول خارج عن طور العقل قوله ذهب الجبائية احتجوا بان العقوبة
الجسمانية متناهية عدة ومدة فلا بد من فنائها وبان الاحراق يفني الرطوبة والبنية
وبها يشترط الحياة فبقاء الحياة معه خروج عن قضية العقل اجيب عن الاول بمنع تناهي
القوى الجسمانية كما بين في موضعه وعن الثاني بان الحياة بخلق الله بلا اشتراط البنية
والرطوبة كما في السمندر فانه حيوان ماوى النار ولا يتأذى به والاولى ان يقال حيث يفنى
يفنى ويتجدد كل حين كما قال الله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها قوله الشرك بالله
اي الكفر مطلقا وان لم يعبد الصنم قوله وقتل النفس سواء كان عمدا او غيره بغير حق والمراد
القتل بغير حق ما وجب فيه القصاص والدية كما بين في الفروع والقتل بحق لا يوجب
القصاص وانما يسقط في الدنيا لتعذر الطلب قوله وقذف المحصنة بفتح الصاد
وكسرها اي المسلمة الحرة المكلفة العفيفة عن الزنا ويشترط معها في الرجم الدخول بنكاح
صحيح والزنا الوطء في قبل المرأة خال عن الملك وشبهته فوطء البهيمة واللواطة ليس زنا
وكذا الايلاج بلا غيبة الحشفة وكذا وطء المرأة التي ظنها زوجة اذ فيه شبهة الملك
لذا لا حد فيه قوله عن الزحف الذي يرى الكثرة كانه يزحف اي يدب دبيبا والمراد الفرار
الفرار عن الجيش في الغزو لكن يجب ان يقيد بالمثل او الضعف لقوله تعالى الان خفف الله
عنكم فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الاية قوله والسحر هو امر خارق للعادة من
نفس شريرة بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعليم فيخرج الكرامة اذ لا شر فيها ولا تعلم وكذا الشعبذة
اذ لا شر فيه والاستدراج اذ لا تعلم فيه والاهانة لانها من جملة الاستدراج كما وقع لمسيلمة

مسيلمة دعى لاعور ليصح عينه العوراء فاعور عينه الصحيحة قوله واكل مال اليتيم الا بجهة الشرع
كما قال الله ولا تؤتوا اموال اليتيم الا بالتي هي احسن واما اخذ قضاة الزمان حقا للقسمة
فاصله مشروع ونحيه مشكل قوله والالحاد في الحرم اي العمل بالذنب فيه ولو صغيرة والكبيرة
فيه كبيرتان وقيل الالحاد فيه منع الناس عن عمارته قوله والربا وهو زيادة احد البدلين
في البيع مع اتحاد الجنس والدراهم مع الدنانير مختلفان في الجنس وكذا الحنطة مع الشعير
وغيره قوله والسرقة وهو الاخذ خفية مال الغير قدر النصاب محرزا بمكان او حافظ بلا
تاويل شبهة والنصاب عشرة دراهم عند ابي حنيفة رحمه الله وربع دينار عند الشافعي
وثلث دراهم عند مالك قوله وشرب الخمر وهو المسكر من ماء عنب نيء عند ابي حنيفة رحمه واصحابه
والمسكر من اي ماء كان عند الشافعي قول لو ثبت النيء والمطبوخ معا في زمن النبي عم وكان
النيء مختصا باسم الخمر فالقول لابي حنيفة لان القياس في اللغة لا يجوز وان كان المطبوخ مخترعا
بعد النبي عم فبالطبخ لا يتغير اسم النيء ورسمه والا لتغير بالطبخ بعد اسكاره ايضا وعن انس رضي الله عنه
حرمت الخمر حين حرمت وعامة خمرنا البسر والتمر وعن ابي مالك الاشعري ليشربن ناس من امتي
الخمر يسمونها بغير اسمها قوله وقيل كل ما كان مفسدة كالمسكرات من غير العنب قوله
او اكثر كقطع الطريق مع اخذ المال فانه فوق السرقة وكايذاء الرسول فانه فوق عقوق الوالدين
قوله كل ما توعد عليه الشارع في القرآن والحديث وقيل بشرط ان يكون الوعيد شديدا قوله
وقيل كل معصية قال عم لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار قوله قال صاحب الكفاية
فيه بحث لان الفقهاء فرقوا بينهما بان الكبيرة تسقط العدالة في الشهادة دون الصغيرة
وكذا اهل الحديث فرقوا بينهما بان الصغيرة يكفر بالحسنات دون الكبيرة كما ورد في الحديث ان
الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر وجعلوا

علیه قوله تعالی ان الحسنات یذهبن السیئات وعلی ما ذکره صاحب الکفایة لا یجری هذا الوفق بینهما بل هو معنوی
لعنوی لا کلام فیه قوله خلافا للمعتزلة فانهم قالوا ان السیئات یذهبن الحسنات حتی ذهب الجمهور
منهم الی ان الکبیرة الواحدة تحبط ثواب جمیع الطاعات للتنافی بین الاستحقاقین عندهم کما
سیأتی رد علیه بقوله تعالی ان الله لا یضیع اجر المحسنین عملا وبانه لا یحسن من الحکیم الکریم ابطال
طاعات العمر بتناول لقمة من الربا او جرعة من الخمر لکن خدم کریما مدة ثم خالفه فی امر ما او ادنی امر فقول هذا
الالزام للمعتزلة باصلهم والا فاهل السنة لم یقولوا بالقبح العقلی علی ان بناءه علی اهل السنة ایضا فانهم
ابطلوا طاعات العمر بکلمة واحدة او فعل ینافی الایمان واذا کان العمل جزءا من الایمان کان ترکه
منافیا للایمان فلا رد علی المعتزلة الا بمنع جزئیته قوله بناء علی ان الاعمال ای انهم اختلفوا فی
الاعمال فعند ابی علی وابی هاشم فعل الواجبات وترک المحظورات وعند ابی الهذیل وعبد الجبار فعل
الطاعات واجبة او مندوبة الا ان الخروج عن الایمان وحرمان دخول الجنة بترک المندوب کنقص الزکاة
فی الصلاة فانه یزید بزیادة الزکاة ولا ینقص ما بقی قدر الواجب قوله لکونه علامة التکذیب اقول
الاستحلال تکذیب کما سیأتی والکلام فی المصدق علی ما یأتی التکذیب اللهم الا ان یراد ان فعل المعصیة
بطریق الاستحلال غیر الاستحلال نفسه فیکون امارة التکذیب لا نفسه وذلک عدم خوف العقاب وعدم اللوم
علی التوبة منافیا مع القول بکرمه وهو قوله اجیب بقوله علیه السلام آیة المنافق ثلث اذا وعد
خلف واذا حدث کذب واذا اؤتمن خان فبان من اعتقد بان فی البیت تملکا لم یدخل ولا یدخل
علم انه غیر معتقد وجوابها ما مر من الوجوه الثلثة علی ان الکبیرة لا تخرج عن الایمان واجیب عن
الحدیث ایضا بان هذا للحال اذا صارت ملکة لشخص کانت آیة نفاقه والا فلا اقول کل
فعل اذا داوم علیه الفاعل کان ملکة له فعلم منه ان اصرار الکبیرة آیة النفاق قوله واطلاقها متروک
الظواهر فالمراد من لم یحکم بما انزل الله اصلا ولا نزاع فی کفره والفاسق محمول علی الکامل فی فسقه

فسقه لان مطلق الفسق لا یخرج فی الکفر بعد الایمان والعذاب علی من کذب مخصوص لا عام
للاتفاق علی عذاب اهل الکبیرة وهم لیسوا بمکذبین قوله یجوز عقلا لان العقاب حق فیحسن
اسقاطه مع ان فیه نفعا للعبد من غیر ضرر لاحد قوله لان قضیة الحکمة یرد علیه لا نم ان قضیة الحکمة ذلک
ولعل فی العفو حکمة لا نعلمها یؤیده قول عیسی علیه السلام ان تعذبهم فانهم عبادک وان تغفر لهم فانک انت
العزیز الحکیم ولو سلم فلم لا یکفی التفرقة الدنیویة بین المؤمن والکافر وسیئة وقربا لجزئه علیه
اقول لما اخبر الله بخلود الکفار فی السمع علم منه ان قضیة الحکمة ذلک لا العفو ولا مجازاة الدنیا
فقط لکن بقی علیه ان امتناع مغفرته بقضیة الحکمة هو معنی وجوبه قول المعتزلة قوله لا یغفران
یشرک ای الکفر مطلقا فان الکافر مطلقا من للایمان لدفاع اظهر الاجماع فمنافق وان کفر بعد
الایمان فمرتد وان قال بالاثنین فمشرک وان تدین بدین فکتابی وان قال بقدم الدهر واسند
الحوادث الیه فدهری وان کان مع اعتراف النبوة واظهار الشرع فزندیق کذا فی شرح
المقاصد قوله الاول الآیات والاحادیث کقوله تعالی ومن یعص الله ورسوله فان له نار جهنم
خالدین وقوله تعالی ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا وقوله تعالی ان الفجار لفی جحیم یصلونها
یوم الدین وما هم عنها بغائبین قوله علی تقدیر عمومها ای لا نم ان الصیغ للعموم ولو سلم ذلک
فالعموم غیر مراد فی الآیة للقطع بخروج التائب واصحاب الصغایر ولو سلم فغایته الاستحقاق
للعذاب المخلد لا الوقوع قوله انما یدل علی الوقوع اقول اذا سلم وقوع العذاب المخلد لهم ثبت
دعوی المعتزلة من خلود صاحب الکبیرة وان لم یکن بطریق الوجوب قوله مع التوبة او بدونها
والتوبة شرعا هی الندم علی المعصیة لکونها معصیة مع عزم ان لا یعود اذا قدر علی العود ولم یعد
ولو ندم علی معصیة لاضرارها ببدنه او لاخلالها بعرضه او ماله لا یکون توبة قوله اذا قدر
لان من سلب عنه القدرة الزنا اذا عزم علی ترکه لم یعد توبة کذا فی المواقف قال الآمدی الزانی

اذا وجب او اشرف على الموت فندم على ما فعل فيجب التوبة باجماع السلف وان لم يتصور قبل الموت
على ترك الفعل مثل قاطع الطريق المقاصد واما الندم لخوف البارى وجمع الجنة فيه تردد ومبناه على ان الندم
لما انه معصية ام لا اقول المعصية طريق النار وتركها طريق الجنة فالندم لما انه معصية
لكن بعد الندم لوجه الله تعالى يندم للمعصية اذ ربما يكون عباده يتعلق عن وجه الله الى الان
بعد ذلك معصية بالنظر اليهم كما قال عم حسنات الابرار سيئات المقربين واما التوبة
مثل ان لا يذهب سدا او المفصل مثل ان يتوب على الزنا دون شرب الخمر فيقبل لا يصح
لان ندم المعصية لكونها معصية تعم المعاصى والاثم والمختار انه يصح لصحة المعاصى
القبيح افراد وانما قوله او الكبائر المؤذن بالتوبة ذنب الشرك مغفور بالتوبة ايضا
فلا معنى لتخصيص دونه وايضا مغفرة التائب واجبة عندهم فلا يظهر فايدة قوله لمن يشاء
اقول فايدته التنبيه على ان وجوب الحكمة غير خارج عن مشيئته الله قوله ما يبدل القول لدى فيبدل
بهذا النص لا بان الكذب يمتنع عليه تعالى عقلا لانه قول بالقبح العقلى فان قلت اذا لم يمتنع كذبه عقلا
فبم علم صدق هذا القول قلت بخبر الرسول المصدق بالمعجز لا بالقول حتى يدور ولا نعلم التصديق
بالمعجز بناء على ان خلقها فى يد الكاذب قبيح عقلا لان ذلك بحسب جرى العادة لا بالقبح العقلى فليتامل
فيه قوله اجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر فيتقيد الاية بان المجتنب عن الكفر يكفر سيئاته وجاز الاذهاب
للنصوص الواردة فى عذاب اهل الكبائر ولو حمل الكبائر على مقابل الصغائر يفيد تكفير الصغائر
وجوبا لان جوازه حاصل بلا اجتناب عن الكبائر قوله والعفو قيل عفوها اذهابها ومحوها
كما قال الله ان الحسنات يذهبن السيئات والمغفرة تبديلها كما قال الله تعالى اولئك يبدل الله سيئاتهم
حسنات لا تكرار قوله والاستحلال كفر اى اعتقاد حلها صغيرة او كبيرة كفر اذا علم حرمتها
بدليل قطعى بخلاف الاستحلال الشبهة فانه فى حرمته خلاف كما ذكره فى التوضيح وفى شرح المجمع لابن الملك قوله

ويجوز العفو عن الصغيرة

والشفاعة ثابتة للرسل

قوله والشفاعة فى الحشر وبعد دخول النار ثابتة فى حق اهل الكبائر فان قلت حكم الكفر
السخو مرتبه حرمان الشفاعة كما ذكر فى التلويح فيكون حرمان اهل الكبائر اولى قلت الحقان
حرمانها لا يوجب حرمانها بالفعل قوله وعندهم لا ثم بحر اعترض عليه بان العفو عن الصغيرة
جائز عندهم اذا اجتنب عن الكبائر مع ان الشفاعة لها لا تجوز اقول العفو عن الصغيرة
واجب عندهم لا جائز والشفاعة انما يكون لجائز الطرفين لترجيح احدهما قوله بمعنى ان
يوسعوا فبهذا الاقتضاء يثبت حجة الشفاعة للمؤمنين اما انه لدرء العذاب او الزيادة الثواب
فالاية عندهم مطلق فيجرى على اطلاقه قوله بعد تسليم دلالتها اى لا نم انه عام بل خاص لليهود
لوروده فى حقهم او خاص باليوم الذى لا تجزى نفس عن نفس وعلى الاول بان ضميرها النفس
منكرة فى حيز النفى فيعم لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كما بين فى موضعه قوله
ولا معنى للعفو اقول استحقاق العذاب ثابت لاهل الكبائر وسقوطه انما هو بالعفو غاية
ان العفو واجب باقتضاء وجوبه لا ينافى ثبوته قوله بمعنى طلب العفو عن الجناية يعنى
ان الشفاعة بهذا المعنى ثابتة بالنصوص كما انها لزيادة الدرجة ثابتة كما ذكر الشارح
فى مقاصده ثم قال ذكر بعض اصحابنا ان الشفاعة لا يكون الا لدفع المضار والا لكانت
شافعين للنبى عم حين نسأل الله تعالى زيادة لكرامته وهو باطل اتفاقا ولو شرط كون الشفيع
اعلى من المشفوع له ورد عليه ان الشفيع قد يشفع لنفسه ولا اعانة اقول الشفاعة اى يطلق
على دعاء الرجل لغيره لا لنفسه تدل عليه الشفاعة من الشفع فلهذا لا يطلق الشفاعة على دعاء
الرجل لنفسه وانما لم يطلق على دعائنا للنبى اما لا اشتراط العلو فى الشفيع او لا يشترط العجز
فى المشفوع له ثم اعلم ان زيادة الدرجة بدعاء الغير جائز اتفاقا واما الشفاعة يطلق عليه
مطلقا او مع الشرط المذكور فبحث لغوى لا بحث كلامى كما طلاق على الحقيق عذاب الكافر بدعاء

الرسول كما ورد في الخبر الصحيح قوله ومن يعمل مثقال ذرة اورد عليه ان حسنات الكافر محبطة بالكفر
وسيئات المؤمن مغفورة باجتناب الكبائر فما معنى الجزاء بهما فقيل الذرة من الخير والشر اجيب
بان حسنة الكافر تؤثر في نقص عقابه وسيئة المؤمن في نقص ثوابه وقيل ان الاولى مخصوصة بالسعداء
والثانية بالاشقياء اقول فعلى الجوابين لا يتعين الخروج من النار كما قال الشارح قوله فلو
جوزي بعد الكافر كانت زمان الاستواء مع الكفر الابدية بناء على جواز العقاب وبان التنا
والضعف قوله فينافي استحقاق الثواب والمتنافيان لا يجتمعان فيحبط الطاعات
بالكبيرة كما يحبط بالكفر لما توجه عليه ان ابطال السيئة بالحسنة اولى من العكس بقوله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها الاية قال ابو علي وابو هاشم ان المعاصي تحبط
الطاعات اذا زادت عليها واذا زادت الطاعات احبطت المعاصي لا زيادة عدد الطاعات
والمعاصي بل زيادة اجرها وعلمها الى الله تعالى قوله والجواب منع قيد الدوام فلا
تنافي بين الثواب والعقاب بل يعاقب ثم يثاب او لو سلم فلا يلزم منه تنافي الاستحقاقين
بان يستحق المثوبة الدائمة من جهة الطاعة والمغفرة الدائمة من جهة المعصية او لو سلم فابطال
السيئة بالحسنة اولى كما مر قوله للنصوص الدالة قال بعض الاسلاميين كلها اخبار في الوان
من خلود اهل الدارين وتنعمها حق لكن اذا ذبح كبش الموت بين الجنة والنار ونودي كلهما
بالخلود فيهما ايس اهل النار من الخلاص فاعتادوا بالعذاب ثم يتألموا به حتى آل امرهم الى ان
يلتذوا به حتى لو هبت عليهم نسيم الجنة استكرهوه ويعذبون كالجعل يتأذى بالورد ويتألم من
الورود ويستشفي كل من اهل الدارين من نعيم الآخر كالقذر والنخالة للدواب واللآلي والجواهر
للبشر فيصدق قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا على عمومه لارتفاع العذاب عنهم ويصدق ايضا
قوله تعالى ولا يخفف عنهم العذاب لما من حيث الصورة او بمعنى لا يخفف المعذر لهم قوله والخلود قد

بحث الايمان

وقد يستعمل في خلود الكفار لا معارض له فيبقى على ظاهره وخلود اهل الكبائر له معارض فيحمل على المكث
الطويل قال حجة الاسلام الكفرة ثلث فرق منهم من بلغه اسم نبينا وصفته ودعوته وهم المجاورون
لدار الاسلام لا عذر لهم فهم المخلدون في النار ومنهم من بلغه الاسم دون الصفة وسمعوا انه
كذاب ملبس مدعي النبوة ومنهم من لم يبلغه الاسم ولا الرسم وكل من هاتين الفرقتين معذورين في
الكفر ونقل مثله عن الاشعري اقول فعلى هذا لا يكون النصوص في وعيد الكافر عامة بل مخصوصة
ببلوغ الدعوة والعام المخصوص دليل ظني في الباقي فيشكل الامر جوابه ان هذا التخصيص في
كون العام قطعيا في الباقي للعذر الواضح قوله افعال من الامن والهمزة في الاصل للتعدية
بمعنى جعل الغير امنا من الكذب او للصيرورة بمعنى ان المصدق صار ذا امن من تكذيبه لغيره
فقوله كان حقيقة آمن به لكلمة الظن اما لاحتمال الصيرورة او لتشبيه الايمان الشرعي بالايمان
اللغوي الذي هو من الامن هذا قوله تعدى باللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول وبالباء
لاعتبار معنى الاعتراف كذا في شرح المقاصد والمفهوم منه ان الاذعان ليس نفس الايمان
بمعنى التصديق لانه يتعدى بنفسه وان فسره اهل العربية وايد ما في الصحاح من انه يقال
اذعن له اي خضع وذل فهو من لوازم التصديق لا نفسه قوله وليس حقيقة التصديق
اي ليس حقيقته وقوع صدق الخبر والنفع في القلب بل هو اذعان وتسليم وتسميته تسليما زيادة
توضيح لمعنى الاذعان قوله على ما صرح به الامام حيث قابل التصديق بالتسليم فيكون مقابلا
للانكار بخلاف المعرفة فان ضدها النكارة والجهالة كذا في شرح المقاصد قوله صرح بذلك رئيسهم
اي صرح بان التصديق المنطقي هو اللغوي بعينه المعبر عنه بگرويدن فان قلت فالتصديق الحاصل
بلا اذعان وقبول بل جحود واستكبار كما لبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون
التصديق وهو ظاهر البطلان قلت التصديق المنطقي على ما فسره رئيسهم هو التصديق

اي الكون من هذا القبيل

اللغوي وان كان مخالفا للتصديق الذي يفهمه كل نساج وحلاج كذا في شرح المقاصد اقول
اذا اعتقد الذمي ان محمدا نبي فهناك صورة النبوة وقبول الذمي لدى مطلبه اياه وكلامنا حاصل
في اعتقاد المعاند فالقول بتصديق وراء ذلك عبارة بلا معنى ولو قيل الاختيار شرط في التصديق
دون المعرفة قلنا نعم فان علم الرجل بوجوده او تعرف احد التصديق ولا اختيار فيه ولو سلم
كان ذلك تقييدا للمعرفة لا اثبات امر زايد على المعرفة مسمى بالاذعان والتسليم كما ادعوا ذلك
نعم قولهم التصديق هو ان تنسب باختيارك الحكم الى الصادق يشعر بانه فعل وراء الحكم وهو نسبة
الحكم الى الصادق لكن الشارح قال في تحقيق هذا القول ليس للنفس تاثير وفعل بل اذعان
وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه استنادا الى انه اذا سجد للصنم
لا للتعظيم واعتقاد الوهيته يحكم بكفره بينه وبين الله وان اطلق عليه اسم الكافر واجرى عليه حكمه
كذا في المواقف قوله هو التصديق بما جاء به اي الايمان الشرعي هو التصديق المنطقي بعينه
لكن فيه شرط حصوله بالاختيار والكسب بلا جحود واستكبار زعم بعض العلماء ان التسليم
زايد على التصديق الذي اعتبره العلماء فزادوه في الايمان الشرعي كما مر والقوم سلموا التسليم
لكن ادعوا انه نفس التصديق وسموا الاعتقاد الخالي عن التسليم معرفة لا تصديقا ولا ايمانا
اقول الحق ان التصديق هو الاعتقاد مطلقا وان التسليم امر وراءه وهو الزام النفس على موجب اعتقاده
فان من اعتقد الشرع باختياره ثم عاند ولم يلتزم موجبه كان معرفة لا ايمانا بالاجماع ولو
اعتقد بلا اختيار ثم رضي عنه والتزم موجبه وهو المراد بالتسليم لا الاختيار في حصول
التصديق كما زعم القوم لكن غفل الشارح عن هذا الالزام فقال في تلويحه جعل الايمان
الشرعي مغايرا للتصديق الميزاني وهم وقال السيد في حاشيته عدم مغايرته وهم لما قدمه من
الزام النفس على موجبه قوله في جميع ما علم بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلم

بعلمه بلا افتقار الى نظر واستدلال كوجود الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر ويكفي
الاجمال فيما لوحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما لوحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق
بوجوب الصلاة وحرمة الخمر عند السؤال عنهما كان كافرا وعليه الجمهور كذا في شرح المقاصد
قوله والاقرار قد يحتمله وقولهم انتفاء الجزء يستلزم لانتفاء الكل انما هو في الماهية الحقيقية
لا الاعتبارية واذا سقط الاقرار كان التصديق نفس الايمان وكونه نفسه وجزءه اي الشرعي
جائز في الماهية الاعتبارية مع ان الجزء الساقط يقدر في حكم الثابت كما في حالة الاكراه وكذا في
الاخرس لكن ينوب اشارته مناب اقراره قوله والمعول انما هو على حصوله في القلب
اما حال التذكر فلا ذهول عنه اي عن التصديق في القلب وان ذهل عن تذكره وحصوله في القوة الدراكة
ثم القوة الدراكة ان كان غير القلب فالامر بين وان كان عينه فالتغاير اعتباري باعتبار
الالتفات وعدمه قوله مذهب بعض العلماء وهو المروي عن ابي حنيفة وهو الاولى لان
الانسان عبارة عن الروح والجسد فيجب لكل منهما حصة من الايمان فالتصديق حصة
للروح والاقرار حصة للجسد وانما خص به الاقرار لكونه اخف وابين من سائر عمل الجسد
قوله ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله واما من جعل الاقرار ركنا من الايمان فعنده
لا يكون تارك الاقرار مؤمنا عند الله ولا يستحق النجاة من خلود النار ثم الخلاف فيما اذا
قدر التكلم وتركه لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار
مع المطالبة كافر وفاقا لكونه من امارات الانكار كذا في شرح المقاصد اقول المصدق الذي
عليه امارات الانكار مؤمن عند من لم يجعل الاقرار ركنا كما مر في مسئلة سجود الصنم بل الحق
ان يقال المصر على عدم الاقرار تارك للالتزام وهو لازم في الايمان وفاقا كما مر قوله والنصوص
معاضدة فانها لا تدل على ان الايمان صفة القلب وجب حمله الى التصديق اذ لو كان صفة

اي الايمان المطلوب بنوره

اذ هي للقلب كالالة مثلا لكان مغيرا عن وضع اللغة فيجب ان يبينه الشرع كما بين الصلوة
والزكوة قوله اولئك كتب في قلوبهم الايمان اه لا يقال يجوز ان يراد بتلك النصوص الايمان
اللغوي الذي هو جزء الايمان الشرعي خصه بالذكر لكونه اصلا ومبنيا لغيره فلا ينفي كون
الاقرار ركنا آخر لانا نقول الاصل في عبارات الشارع هو المعنى الشرعي فيكون الاقرار ركنا
آخر احتمال لا على دليل اقول كفى به دليلا انه لم يحكم على ايمان احد الا بعد اقراره واكثر موضوعات
الشرع انما بين بفعل النبي عم لا ببيانه قوله حتى لو فرضنا اه يريد الرد على من زعم ان الايمان مجرد
كلمة الشهادة لكن لا يتم ذلك لان منهم من شرط معرفة القلب والتصديق ومنهم من لم يشترط ذلك
لكن شرط الدلالة على التصديق القلبي هم الكرامية فالرد بالفرض المذكور لا يتوجه عليهم فلعل
مراد الشارح تأييد المذهب الحق لا الرد على الخصم قوله يسمى مؤمنا لغة فيه بحث لان
الايمان لغة فعل القلب لا فعل اللسان جوابه ان تصحيف اللغوي كان في اطلاق المؤمن
حقيقة وان كان كاذبا في الواقع لعدم الاطلاع على السرائر قوله على ما زعم الكرامية انهم زعموا
ان الايمان مجرد كلمة الشهادة حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه
يستحق الخلود في النار كذا في شرح المقاصد والمذكور في تفسير القاضي ان مذهب الكرامية
ان الايمان مجرد كلمة الشهادة اذا خلا قلبه عن الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافه
لم يكن مؤمنا فلا رد عليهم بقوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية ويمكن التلفيق بينهما
بان ما ذكره القاضي هو الايمان المنجي من النار والاول هو الايمان مطلقا قوله مع القطع بان العطف
هذا القطع ممنوع لجواز ان يعطف على الشيء ما يدخل فيه لنكتة قال الله تنزل الملائكة والروح والنكتة
ههنا ان الاعمال ثمرات الايمان فالايمان بلا عمل كشجرة بلا ثمر قوله حقيقة الايمان لا يزيد
وهو مذهب ابي حنيفة رحمه الله واصحابه واختيار امام الحرمين وذهب الاشعري والمعتزلة

الى انه يزيد

المعتزلة الى انه يزيد وينقص وهو محكي عن الشافعي رحمه الله وكثير من العلماء قوله بلغ حد الجزم
(اي لا يقبل الزيادة والنقصان)
ولو تقليدا اه ذهب الى جمهور الفقهاء وكثير من العلماء بل جعلوا الظن الغالب الذي لا يخطر بالبال
نقيضه في حكم اليقين ومنع الاشعري والمعتزلة وكثير من المتكلمين صحة ايمان المقلد ثم
منهم من اكتفى بابتنائه على قول الرسول والاجماع ولم يشترط الاستدلال العقلي ومنهم من
شرط ذلك وان لم يقتدر على التعبير عنه والمجادلة مع الخصم والمعتزلة شرطوا الاقتدار
على مجادلة الخصوم وحل الاشكالات قال الشارح ليس الخلاف في الذين نشأوا في دار
الاسلام وتواتر عندهم حال النبي عم ومعجزاته ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض
فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشأ في شاهق جبل مثلا ولم يتفكر في خلق السموات
(اي راس الجبال)
والارض قوله لان الاطلاع على تفاصيل اه اقول ظاهره ان مراد ابي حنيفة رحمه الله زيادة الايمان
بزيادة ما يجب به الايمان في الواقع قوله وذا لا يتصور في غير عصر النبي عم لانقطاع الوحي
واما زيادة الايمان التفصيلي حسب الاطلاع على تفصيل الوحي فزيادته على الايمان على
الاجمالي فلا كلام فيه قوله لا يكون من الزيادة في شيء رد عليه بان زيادة العدد بتجدد الامثال
حاصل هنا اقول زيادته بهذا الاعتبار غير معتبرة وانما يعتبر ان لو ترتب عليها الاثر بنحو
استمراره بلا تجدد الامثال وهو ممنوع بخلاف الزيادة بالقوة والضعف قوله زيادة ثمرته
يؤيده ما روي عن ابن عمر قلنا يا رسول الله الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل
صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار اقول زيادة الثمرة دليل شدته وقوته كما تبين
في الكلي المشكك فيكون الزيادة في نفس التصديق لا في ثمرته فقط قوله فيقول الزيادة ظاهر
رد عليه بانه اذا انتفى بعض العمل انتفى الايمان لانتفاء جزئه كما هو مذهب المعتزلة فلا يتصور الزيادة
ولو قيل ببقاء الايمان ما بقي التصديق فهو قول بان العمل جزء من الايمان الكامل فلا كلام فيه

اقول يجوز ان يكون انتفاء العمل بانتفاء وجوبه كانتفاء الحج والزكوة عن الفقير وكسقوط الصلوة
عن الحائض ولذا قال عم من ناقصات العقل والدين او يكون انتفاء العمل بانتفاء زيادته
لا بانتفاء اصله كقراءة نصف السورة في الصلوة فانها تنتقص من قراءة تمامها قوله لا انه لان
حقيقة التصديق والحق ان التصديق ان فسر بما يعم التقليد والظن الغالب كما ذهب اليه
البعض في التفاوت بين وان فسر باليقين فقد قيل انه لا تفاوت لعدم احتمال النقيض والحق
متفاوت فان اليقين بحدوث العالم ليس كاليقين بان الكل اعظم من جزئه اما في الجلاء فقط والحق
الفوق فلان التشكيك لا بد ورود لعظم الكل بخلاف حدوث العالم قوله ولذا قال ابراهيم عم ليطمئن الاطمئنان
سكينة القلب الى الشيء بحيث اذا اعتقدنا بان الله رب العالمين وانه مالك الملك كله لم نضطرب عن
حقيقته بهموم دواعي ولو كان اهل الدنيا في عياله ولم يبال بعداوة احد ولو كان الدنيا عدوا
له ولذا روي ان ابراهيم عم لما رمي بالمنجنيق الى نار نمرود تلقاه جبرئيل في الهواء فقال هل لك من
حاجة فقال اما اليك فلا قوله ليس كتصديق النبي والسر فان القوة العقلية مستغنية للقوى
الحيوانية فالعقل وان تيقن بان الله رب العالمين لكن الوهم فيستولي عليه بهموم معاشه كمن تيقن
بان الميت جماد ثم خاف منه ويمكن اذا انطوى الروح عن الظلمات الحيوانية وتنور بالانوار الملكية
يستولي عقله عليه ويصفا ذلك الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون قوله ان يعقل العذر ينسب
الى ان الايمان هو المعرفة اقول فان قال ذلك البعض بايمان المعاند فهو معاند والا فالمراد المعرفة
والتصديق واحد كما قال علي كرم الله وجهه الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق قوله
ما ذكره بعض المحققين كلام هذا المحقق يميل ثانيا الى ان الايمان الشرعي نوع من التصديق المنطقي
لكونه تصديقا مقيدا لها لا اختيار وثانيا الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه اختياريا وهو التسليم
وربط القلب وتوثيقه ما ذكره امام الحرمين ان التصديق حقيقته كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس

النفس الا مع العلم قوله وهذا مشكل اي القول بان للنفس فعلا اختياريا هو ربط القلب او نسبة الصدق الى
المخبر مشكل اذ ليس ثم الا حصول وقوع الحكم وانتقاش النفس به الاول كيف والثاني انفعال فلا فعل للنفس اصلا
اقول التزام النفس بموجب ما صدقه لا بد منه في الايمان كما ء صحيح ان يكون هو المراد بالتسليم وربط القلب
والتزام النفس مقدور ومكتسب لها سواء جعل الالتزام فعلا لها ولا والدليل على كونه معتبرا في الايمان
ان الشرع لم يحكم بايمان احبار يعلم النبي ما صدق به بقوله او فعله قوله وبهذا الاعتبار وقع التكليف اي
التكليف بالايمان انما هو لكونه اسما اختياريا قال في المواقف التكليف انما هو بالنظر الى المقدور لا بالعلم
النظري الواجب حصوله مع النظر رد على السيد بان الاجماع منعقد على ان معرفته واجبة فيكون مكلفا
بها وجعل ايجابها راجعا الى ايجاب النظر عدول عن الظاهر فالاولى ان يقال الحكم النظري مع وجوب
حصوله بعد النظر مقدور للبشر لانه اذا اغفل عن النظر امكن ان يعتقد نقيضه فلا يصح التكليف اقول
هذا لا يفيد المقدورية بمعنى حصوله بتاثير القدرة وكسبها وهو معناه بل يفيدها بمعنى ان القدرة
خلا في حصوله ولو بتاثير في اسبابه فمراده ان هذا القدر كاف في صحة التكليف قوله وكان هذا
هو المراد بكونه كسبيا اي المراد بكون اسبابه اختياريا او كون نفس الحكم كسبيا اختياريا ولو بواسطة
وكلام الشارح ذو الوجهين فلهذا اي بكلا التنبيه قال في المقاصد كون المامور به مقدورا اختياريا
لا يتوقف على كونه من مقولة الفعل بل يتوقف على حصوله بكسبه واختياره سواء كان في نفسه من الاوضاع
كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كالتسخن والتبرد فكون الايمان علما وا
اختياريا لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكسبها المكلف بكسبه واختياره قوله هو الخضوع والانقياد
هذا يعم انقياد القلب والجوارح لكن نفسره بقبول الاحكام والاذعان وخصه بانقياد القلب ولذا قال
وذلك حقيقة التصديق والمفهوم منه كون الاسلام والايمان مترادفين قوله ولا نعني بوحدتهما
سوى هذا اي سوى الاتحاد في الذات لا الترادف وان وقع الترادف في عبارة البعض لكن الاية

المذكون لا تدل على تساوى الذات لجواز ان يكون المستثنى منه اعم مما دل الدليل عليه هو الاجماع وقد يحتج
عليه بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا الآية رد عليه بان الدين عمل الجوارح فيفيد الآية اتحاده مع الاسلام
لا اتحاد الايمان معه الذى هو عمل القلب اجيب بان المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة من النبى والايمان
كذلك قوله هو العمل لا التصديق هذا اشتباه بانه سؤال عن ترادف الاسلام مع الايمان والحديث يصلح دالا
لعدم التساوى ذاتهما حيث دل على ان الاسلام هو الانقياد الظاهر بلا شرط انقياد الباطن ويمكن
دفع الكتاب بان لفظ يشهد يدل على اشتراط التصديق القلبى فيدل على اتحاد ذاتهما اى الموصوف كما هو
المدعى قوله المراد ثمرات الاسلام فلا ينافى ذلك كون حقيقة الاسلام هو التصديق فيكون مراد فالايمان
كما يشعر به كلامه اولا اقول اتى جبرائيل عم الى النبى بمحضر الصحابة فقال ما الايمان فاجاب النبى ان تؤمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره ثم قال ما الاسلام فاجاب النبى عم ان تشهد ان لا اله الا
الله الحديث وهذا التفصيل فى السؤال والجواب صريح فى ان الايمان هو التصديق والاسلام هو
الطاعات ويؤيده عطف المسلمين على المؤمنين والمؤمنات فى كتاب الله مرارا قوله الايمان بضع
وستون الى الثلثة الى العشرة والمراد بالحديث اطلاق الايمان على ثمراته ولم يرد به الحصر فى القدر المذكور
بل تكثير الثمرات او يراد حصرها فى نوعها ويكون قوله ادناها اماطة الاذى اى مثل الاماطة قوله صح ان يقال
انا مؤمن حقا وعليه ابو حنيفة واصحابه روى ان النبى عم لانصارى كيف اصبحت يا حارثة قال اصبحت
مؤمنا حقا فذهب كثير من السلف الى الاستثناء وهو المحكى عن ان فيه المروى عن ابن مسعود قوله
ان كان للشك فهو كفر لان الشك ينافى التصديق وقيل عليه الشك فى ثبوت الشئ لا ينافى ثبوته كما قال
اتانى هواها قبل ان اعرف الهوى فجوز ثبوت الهوى فى نفسه ولا يعرف هو ما الهوى اقول العلم نور كما يظهر
معلومه يظهر نفسه والانتفات الى فلا يتصور الشك فى ثبوته بخلاف غيره من الكيفيات النفسانية قوله فالاولى
تركه اقول بل الاولى تركه ان لم يكن المتكلم بشيئا وان كان بليغا متفطنا للادب فحسن على ما قصده للتبرك كحوه.

وكون لان الكلام قد يحسن من متكلم دون آخر كما بين فى علم البلاغة وروى انه عم اذا دخل المقابر كان
يقول السلام عليكم دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون مع ان اللحوق مقطوع قوله
والتبرى عن تزكية النفس هو بالواو العاطفة ويجوز ابداله باو بناء على ان العلل متباينة فى نفسها ومجتمعة
فى المعلول قوله وحصول التصديق الكامل المنجى هذا يدل على ان النجاة بكمال التصديق والحق
انها ببقائه فى الخاتمة ولو تقليدا لكن ان يقال كماله فى الحال سبب لبقائه فى الخاتمة قوله والكامل طول
عمره على التصديق فان قلت طول عمره على التصديق فقد صار مؤمنا ثم اذا اشتغل والكائن وانقلب
من السعادة الى الشقاوة فما معنى رد المص عليه قلت هذا قول الاشعرى والحق ان لا خلاف فى المعنى
وكان المص لم يفهم كلام القوم او لم يقصد ابطال ما رد عليه اقول كلام القوم وجهان احدهما
ان يكون الايمان نورا فى القلب والكفر ظلمة فيه وما فيه من التصديق والانكار اثرا لهما انعكاسهما
واذا وجدناك مانع خلقى او عادى لم يظهر ذلك الانعكاس فيظن مؤمنا وهو كافر او بالعكس والثانى ان
الشرع قد يعتبر وجود الشئ وهو معدوم كاعتبار نية الصوم من اول النهار وهو منوى فى الضحى
فيجوز ان يعتبر فى الحال شقاوة العاقبة وسعادته ولا يعد مثلا نقلا فان قلت التصديق القلبى
لا يقبل الزوال فكيف يموت على الكفر قلت ان اعتبر تصديق المقلد فالامر ظاهر وان شرط اليقين
فكفر الباد يحتمل قوله وكان من الكافرين وكان ابليس كافرا حين علم الملائكة وكان الصحابة كانوا
مؤمنين حيث عبدوا الصنم ولا يرد عليه انهم لو كانوا مؤمنين لما امر النبى بمعاتبتهم لان المعاتبة بصورة
كفرهم ولتبديلها الى صورة الاسلام قوله والسعيد قد يشقى وقول السعيد من سعد فى بطن امه فمعناه
ان من علم الله سعادة عاقبته لا تبدل الى شقاوة العاقبة وبالعكس ولا ينافى ذلك تبدل سعادة الدنيا
وشقاوتها ولا يستلزم ذلك تبدل علمه تعالى لان المتبدل هو المعلوم والله يعلم متبدلا قوله لما ان
الاسعاد تكوين السعادة وتفضل التكوين صفة ازلية لا يتبدل كما قوله وان اريد ما يترتب عليه النجاة هو

بيان حكمة ارسال الرسل

ولهو الايمان الكامل او دايما العاقبة والفرق ان الاول حاصل بالفعل وغير معلوم والثاني غير حصوله في الغايت
قوله وفي ارسال الرسل حكمة يشير الى ان افعال الله معللة بالحكم والمصالح واختلف العلماء في ان هذا التعليل
واجب او جايز بناء على مسئلة وجوب شيء على الله وعدم وجوبه وقيل الخلاف في جواز التعليل وعدمه فان الاشاعرة
منعوا جوازه فقالوا المعلل اما منتفع لنفسه وهو محال او لنفع غيره ونفع الغير ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى
كان مستكملا به وان لم يكن اولى لم يكن باعثا وعلة لفعله بالضرورة والقوم ادعوا ان نفع الغير
يصلح باعثا له تعالى على الفعل وان لم يكن اولى بالنسبة اليه تعالى اقول كلام كل من الفريقين غير مبرهن ودعوى
الضرورة مشكل فالاولى ان يختار كون النفع اولى بالنسبة اليه تعالى واستكماله تعالى بفعل نفسه جايز
بل واقع بانه تعالى قبل ان اوجد العالم قد استكمل بكمال الموجدية والمعروفية على ما نطق به قوله تعالى وما
خلقت الجن والانس الا ليعبدون اي ليعرفون وهو كمال اضافي يجوز تجدده والخلو عنه قوله وليس
بممتنع زعمت طايفة ان البعثة ممتنع لان المبعوث لا بد وان يعلم ان رسله هو الله ولا سبيل الى العلم
اذ لعله كان من القاء الجن اجيب ان المرسل ينصب دليلا على ذلك او يخلق فيه علما ضروريا فان البراهمة
في العقل كفاية عن البعثة لان ما حسنه العقل فحسن وما قبحه فقبيح وما لم يحكم فيه بشيء يفعل عند الحاجة
وجوابهم ظاهر عن قواعد البعثة قوله كما ذهب اليه بعض المتكلمين وهم الذين منعوا تعليل افعال الله تعالى
فقال ارسال الرسل وان اشتمل على الحكم فالحكمة غير باعثة له عليه بل يستوي بنوتها وعدم بنوتها بالنسبة
اليه تعالى قوله مبينين للناس يشير الى فوايد البعثة ولاشتمال البعثة على مصالح شتى قال المعتزلة بوجوبها
على الله والحكماء بلزومها منه في ضبط نظام العالم فقالوا النبي من له خواص ثلث احدها الاطلاع
على المغيبات اي اتصالها بالعقول المجردة المنقوشة بصور الحوادث كلها الثاني ان يظهر منه خوارق العادات
لا طاعة هيولى العناصر له اطاعة بدنه الثالث ان يرى الملائكة مصورة محسوسة فيسمع كلامهم ورد عليهم
بان الملائكة جواهر مجردة لا يرون ولا يسمع كلامهم وما تخيله لا وجود له في الحقيقة اقول بل هو تخيل

تخيل الصورة لما لا صورة له في الحقيقة مع كونه موجودا حقيقيا والمقصود وصول الوحي الى اللغة
وهو حاصل بالصورة الخيالية والحقيقة معا المعقول الوقف يصح ان يعتد بالصور الخيالية في
الرؤيا وما يصح ان يرى فيه يصح ان يرى في الحس وان لم يكن من جنس المحسوس فالخيال نوع من الوجود
ليس بعدم صرف كما زعموا قوله وكذا خلق الاجسام كالزيادات والسمات روي انه كان ينبت
في محراب سليمان كل يوم نبات اذا دواء وعلة كذا قوله اي ممكنات كاعداد الركعات واوقات الصلوات
واكثر الاحكام الشرعية والواجبات كالعلم بان صانع العالم واجب والممتنعات كالعلم بامتناع
شريكه قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين اما انه رحمة للمؤمنين فظاهر واما للكافرين فلانهم امنوا
بدعائه من الخسف والمسخ وقد فعل ذلك لمن قبلهم رسول قوله وايدهم بالمعجزات كالعلم بالمغيبات وكلام
الجماد والمشي على الماء اقول امثال هذا داخلة في الخواص التي عرف الحكماء النبي بها وقد رد عليهم
المتكلمون بان تلك الخواص توجد في غير النبي ويلزم منه ان لا يكون تلك الخواص مؤيدة للنبي ومميزا له
عن غيره والحق انها اذا وجدت في رجل ادعى النبوة تبين صدقه في دعواه لانها لا تخلق في الكاذب
حسب ايجاب الحكمة لوجوب العادة نعم ان الحكماء لما اعتقدوا بان صانع العالم موجب لا مختار لزمهم
انكار الرسالة بالقصد والاختيار لا مطلق الرسالة على يدي مدعي النبوة فح لا يكون كرامات الاولياء
معجزة لنبيهم والمص قايل بانها معجزة له كما سيأتي جوابه ان هذا سديد للمعجزة المقصودة وما سيأتي يعم
المعجزة مطلقا قوله عند تحدي المنكرين اي طلب معارضتهم هذا يشير باشتراط التحدي في المعجزة
انه لا يشترط قوله على وجه يعجز المنكرين بان يخرج الشيء لامكان معارضته قوله ولا يقدح في ذلك العلم اعلم
ان العلم القطعي اما عقلي كون الكل اعظم من جزئه واما عادي كون النار محرقة وامكان خلافه قادح
في الاول لا الثاني بل وقوع خلافه بخرق العادة لا يقدح فيه كنار نمرود وكانت بردا على ابراهيم ولم يقدح
ذلك في القطع بان كل نار حارة قوله فعجزوا عن معارضته اعلم ان اعجاز القران ببلاغته نظري لا يعلم

الابطريقين لاحدهما كمال البلاغة وهذا بليغا سليقيا كان او كسبيا والثاني عجز البلغاء عن معارضته مع
لعادة الناس بقوله فعجزوا عن معارضته تقديرا لكتابه واشار الى الاول وفضل القرآن على سائر المعجزات
تفاوت ابد الدهر مع بقائه من المعارف لمن هو سعادة الدارين **قوله** ما تواتر من احواله قبل النبوة اقول كما تواتر
منه قبل نبوته ليس معجزة عندهم لتقدمه على دعوى النبوة فذكر ممنا الدالة على النبوة للاكثر معجزة **قوله** يجزم
بامتناع اجتماع مثل الامور ولو جوز الاجتماع فالتمهيل الى ابد الدهر مع ظهور علماء الاديان كلها يقطع
بامتناعه في غير النبي عم **قوله** خاتم الانبياء لقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين وقوله عم لعلي
انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي **قوله** مبعوثا الى كافة الناس لقوله تعالى وما ارسلناك منتهي
الا كافة للناس وقوله عم بعثت الى الناس كافة **قوله** بل الى الجن والانس سورة الرحمن وسورة الجن
قوله كما يزعم بعض النصارى ولذا ورد في الفتاوى ان من قال لا اله الا الله محمد رسول الله نبطع بكلامه
لاحتمال دعواه الاختصاص بالعرب **قوله** لكنه يتابع محمدا اي يكون على شريعته كما قال عم لو كان موسى حيا لما
وسعه الا اتباعي فان قلت في الحديث الصحيح ان عيسى يكسر الصليب ويقتل الخنزير ويزيد في الحلال ويضع
الجزية اي يرفعها عن الكفار فلا يقبل الا الاسلام فيكون مخالفا لشرع محمد قلنا قد بين نبينا ان شريعته
من الاحكام ينتهي وقت نزول عيسى عم فيكون الانتهاء من شرعه وزيادته في الحلال انه يزوج امرأة
وما قيل ذلك قبل لا يقال ان موسى وعيسى قد بشرا النبوة محمد وهو بيان لانتهاء شرعهما فلا نسخ لانا نقول
انما بشرا النبوة محمد استقلالا بخلاف خبر نزول عيسى **قوله** يقتدي به المهدي قال في المقاصد لم يرد في
حال عيسى مع امام زمانه حديث صحيح سوى قوله عم لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين
الى يوم القيامة فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال فصل بنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء
تكرمة الله لهذه الامة فلا يقال ان عيسى يقتدي بالمهدي او بالعكس فما لا سند له فلا ينبغي ان يقول
عليه اقول قد ورد في الخبر الصحيح ان الدجال يخرج بالشام فبينما المسلمون يعدون للقتال ويسوون

ويسوون صفوفهم اذا اقيمت الصلاة فينزل عيسى بن مريم فيؤمهم وهذا مستند ظاهر على ان عيسى يؤم
امام الزمان وظاهر ان المهدي امام زمانه فعيسى يؤم المهدي في تلك الصلاة وكذا في غيرها لان الامامة
قد ثبت وعزله لم يثبت ولا يعارضه الحديث الاول لان مضمونه يحتمل ان يكون قبل هذا **قوله** نعته
الاكثرين منهم الاستاذ ابو اسحاق وجوزه القاضي ابو بكر سهوا **قوله** معصومون عن الكفر يعني ان
بعض الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر **قوله** بدليل السمع قال القاضي من الامتناع عن
في وراء التبليغ لا يجب عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه وامتناع الكبائر عنهم مستفاد من السمع والاجماع
قوله او العقل وبه قالت المعتزلة بناء على اصلهم في وجوب رعاية الاصلح **قوله** فلا دليل على امتناعه اذ
لا دلالة للمعجزة عليه **قوله** فمردود كما روي ان داود طمع في امرأة اوريا فارسله الى الحرب ليموت
وهو افتراء الحشوية وعن من قال الحاجب عليه حد القذف بل الثابت فيه انه خطب امرأة كان
خطبها اوريا فتزوجها او سأل منه ان يطلق زوجته وكان ذلك عادة في عهده وارسل الله تعالى
ملكين للتنبيه على ازالته فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا واناب **قوله** فمصروف عن ظاهره كقوله تعالى
حكاية عن ابراهيم هذا ربي بل فعله كبيرهم واني سقيم جوابه ان الاول ورد بطريق الفرض لابطاله
والمراد بالثالث سقامة الحزن على اغتباق قومه للعقم ويكذبهم وشانهم لابراهيم **قوله** محمول على ترك
الاولى كقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى فقيل انه ظن ان المنهي شجرة بعينها فاكل من اخرى من نوعها
وانما عوتب بترك الاولى وهو التثبت وقيل انه نسي النهي بقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما لا يقال كيف
نسي وقد ذكره ابليس بقوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة اذ التذكير لعله في وقت والنسيان في وقت
آخر وقيل انه كان قبل البعثة اذ لم يكن له في الجنة امة اقول كان حواء معه في الجنة وكفى بها امة وذكرهما
في الخطاب بقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة لا ينافي كونها امة وانما ينافيه ان لم يكن الخطاب لها بتبعية
آدم وقيل ان ذلك الذنب كان صغيرة **قوله** لا انكار **قوله** وافضل الانبياء محمد عم واختلفوا في

الافضل بعده فقيل آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عمره ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة توكله
واطمئنانه وقيل موسى لكونه كليم الله وقيل عيسى لكونه روح الله اقول لو كان الشرف حسب اللقب فالروح اشرف
قوله لقوله تعالى كنتم خير امة ولقوله عم انا اكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر واما قوله عم فلا تخيروني
على موسى وما ينبغي لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى فتواضع منه وكذا قوله عم سيد البشر آدم وسيد
العرب انا مع ان سيادته من جهة الابوة لا ينافي افضلية بعض ابنائه من جهة الفضائل الأخر قوله لانه لا يدل
على كونه افضل من آدم وقيل المراد بالاولاد آدم جنس الآدم لانه كالعلم لهذا الجنس قوله والملائكة
عباد الله هم اجسام لطيفة نظيرها في صدور مختلفة ونفوس على افعال شاقة وعند الحكماء جواهر مجردة
لكن يتمثل بالصور الجسمانية قوله لا يسبقونه بالقول وكذا قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم لا يقال
قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها غيبة لبني آدم وعجب لانفسهم لانه استفسار عن الحكمة في تقديم اهل المعصية
على اهل العصمة في الخلافة لا الغيبة والعجب قوله بدليل صحة استثنائه اذ الاصل في الاستثناء الاتصال
ولانه لو لم يكن ملكا لم يكن مخاطبا لقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا فلم يكفر بترك السجود والتعليل اجاب
عن الدليلين لكنه خلاف الظاهر قوله بل كان من الجن ففسق فيه ملاحظة الآية الدالة على فسقه لكن يحتمل
ان يراد بالجن فيها طائفة من الملائكة مسماة بالجن كما قاله البعض قوله واما هاروت وماروت قال
الامام فخر الملة الحكمة في ارسالهما ان السحرة كانوا يسترقون السمع من الشياطين فيلقونه الى الخلق فيشتبه
بالوحي فارسلهما الله ليعلمان الناس السحر للفرق بينهما قوله ولا كفر في تعلم السحر قيل انه حرام وقيل
مكروه وقيل مباح ليتقي منه او ليفرق المعجزة عنه وقيل الحق وجوبه لهذا الفرق لانه مقدمة الايمان
اقول الحاجة الى الفرق قد ختمت بختم الرسالة فالحق انه مباح للمعصوم بعصمة الله وحرام على مرتكب
الكبيرة لانه قد يؤديه الى عمله قوله بل باعتقاده والعمل به اي بل يكفر فيهما يعني ان اعتقاد حقيته بمعنى
انه ليس بباطل شرعا كفر واما العمل به فان كان بارتكاب الكفر فكفر واختلف العلماء في حقيقة السحر بمعنى

بمعنى ثبوته في الخارج فذهب الجمهور الى ثبوته فيه واستدلوا عليه بقوله تعالى يفرقون به بين
المرء وزوجه وانكر المعتزلة ثبوته في الخارج وادعوا ان السحر تمويه وتخييل يرى الخيال حيات لقوله تعالى
يخيل اليه بسحرهم انها تسعى قال في الكشاف في تفسير الآية الاولى ان يتعلمون منهما علما السحر الذي
يكون سببا في التفريق بين الزوجين قوله كما ورد في الحديث عن علي قال النبي عم سيد القرآن
البقرة وسيد البقرة آية الكرسي وعن ابي سعيد قال النبي عم اعظم سورة في القرآن الحمد لله رب
العالمين من السبع المثاني والقرآن العظيم قوله كان الافضل هو القرآن لان نظمه معجز بخلاف ساير
كتب الله فانها بليغ لا معجز كذا في الكشاف في تفسير طه من حيله وتمويه كالنفث في العقد وكون ذلك مما
يحدث الله عنده البعض والخلاف لا ان السحر له اثر في نفسه اقول هذا تغير لمذهب الاعتزال وفعل
الساحر من النفث وكونه ثابتا في الخارج وكذا الاثر المرتب عليه واما عدم تاثير الاول في الثاني
فغير مختص بالسحر بل لا مؤثر الا الله عند اهل السنة فلا يظهر الخلاف بينهم وبيننا في هذه المسئلة قوله
ليس مما ينكر كل الانكار اقول يجوز ان يكون انكارهم لغفلتهم المعراج الجسماني من ظاهر عبارة النبي عم
وانه لم يبين النبي كونه مع الروح فقط لقصورهم عن درك حقيقة الروح واحواله ولو بينه لظنوه
خيالات واضغاث احلام ولمثل هذا نطق القرآن بمذهب الجنة والمشبهة مرارا كما عرفته قوله
قطعي ثبت بالكتاب فيكفر جاحده لكن المنكر لكونه مع جسده لا يكفر لظاهر رواية معاوية وعائشة
والاسراء ليس بقطعي في كونه مع الجسد لان نسبة الفعل الحسي الى الروح شايع ولذا قال عم مررت
على موسى ليلة اسري بي عند الكثيب الاحمر وهو قائم يصلي في قبره ولا شك ان موسى ليس بحاضر مع ان صلوته
فاما يقتضي ذلك قوله حسب ما يمكن فهذا يشعر بان الولاية مودة الحق وقربه في درجة واحدة والحق
ان درجاتها متفاوتة حسب تفاوت تجليات صفات الله للعبد وقد اشير الى تفاوتها بقوله تعالى
في حق ابراهيم لما رأى كوكبا قال هذا ربي قوله وايضا الكتاب ناطق فان قلت كيف ينكر المسلم

للنص القطعي قلت يزعم انه معجزة لنبيه او ارهاص لنبي بعده فكرامة مريم مثلا عندهم معجزة لزكريا او ارهاص
لعيسى فان قلت فح لا خلاف بينهم في ثبوت الكرامة قلت لا خلاف في ثبوتها ولا في تسميتها معجزة لنبيه وانما
الخلاف في جواز ظهورها على غير مستوفر لتصديق النبي والنصوص الواردة في كرامة مريم تدل على انها ليست
لتصديق النبي كذا في المقاصد فتدبر قوله يا مريم يستدل به على انه ليس معجزة لانه اول الوهم مرفوع
بان العلم بالمعجزة وانما يلزم في المعجزة القصدية قوله لا استدل المعتزلة واستدلوا ايضا بقوله عالم
الغيب لا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول اذ لو جاز الكرامة لسول لجاز اخبار الغيب
جوابه ان المراد به سلب العموم اي لا يظهر على كل غيبه احدا فلا ينافي اظهار بعض غيبه اذ المراد به وقت
القيمة بقرينة السياق فلا يبعد ان يطلع عليها بعض الرسل لكن المستفاد من النصوص ان لا يعلمها
الا الله لقوله تعالى يسألونك عن الساعة ايان مرسيها الاية وقوله عم ما المسؤل اعلم من
السائل وامثال هذا قوله اشار الى الجواب فعلى هذا يكون الكرامة اخص من المعجزة وجواب المشهور
الذي بينهما بمغايرة دعوى النبوة وعدمها فيكون الكرامة مباينة لها بالذات وجه الجمع بين الجوابين
ان المشهور للمعجزة القصدية وهذا للمعجزة مطلقا قوله افضل البشر بعد نبينا قال عم ما طلعت
شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر قوله لا بد من تخصيص عيسى وقيل المراد
بالبشر امة محمد فلا حاجة الى التخصيص اقول هذا القايل قد خصص البشر ولكن غفل عنه قوله اذ لا يراد
كل بشر يوجد بعد نبينا سواء وجد في وجه الارض او في السماء فهذا غير النوع الاخر الذي استثنى
بعيسى لانه مقيد بوجه الارض قوله فللتوقف جهة لان كثرة الثواب والكرامة عند الله لا يعلمها الا الله
وليس ذلك بكثرة الفضايل قوله وان اريد كثرة ما يعده ذو العقول من الفضايل فلا توقف لان
عليا اعلم الصحابة واشجعهم وازهدهم عن الدنيا واكثرهم جودا وجودا واسبقهم اسلاما كذا في
شرح المقاصد وقد بين كلا منها بروايات صحيحة ثم عارضه بادعاء مثله في ابي بكر رض قال في شرح المواقف

المواقف لو سلم كثرة الفضايل في علي لا سبيل الى الترجيح بها لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة
ارجح اكثر من فضايل كثيرة اقول فضايل الانسان منحصر في العلم والعمل وكثرة الثواب وكثرة الثواب
وما ذكر من فضايل العلي تفضيل للاولين والافضل خارجة عنها الا كثرة الثواب وحكمها منحصر في
التوقف كما مر قوله الخلافة بعد رسول الله لابي بكر سنتان ثم لعمر عشر سنة ثم لعثمان اثنى عشر سنة
ثم لعلي ستة سنين قالت الروافض الخلافة الحقة بعد النبي لعلي لكثرة فضله ولورود النص في حقه
وكلاهما مردود اما الاول فلان المفضول ربما يكون للقيام بمصالح الناس والافاضل منهم واما الثاني
فلما سيأتي ثم اعلم بان زيادة المحبة لعلي لقرابة النبي او الاعتقاد بزيادة كماله ليس برفض بل الرفض
بغض الصحابة لاجله او الاعتقاد بان الخلافة بعد النبي له وبهذا اندفع توهم الميل الى الرفض من كلام الشارح
قوله بعد المشاورة والمنازعة روى عباس قال لعلي عند وفات النبي امدد يدك ابايعك حتى يقول
الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان وان زبير امع شجاعته سل السيف وقال
لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان يا بني عبد مناف ارضيتم ولاية تيم عليكم والله لاملأن الوادي
خيلا ورجلا وقالت الانصار منا امير ومنكم امير والاجماع بعد المشاورة والمنازعة اتم واكمل من وقوعه
بغتة قوله ما بويع علي ارسل علي بعد وفاة فاطمة الى ابي بكر للبيعة فدخل عليه ابو بكر ولم يبق علي حتى نافث
عند ابي بكر ثم قال علي موعدنا العشية للبيعة فلما صلى ابو بكر الظهر لقد صعد الى المنبر فتشهد
فذكر شان علي وتخلفه عن البيعة وعذره الذي اعتذر اليه قوله بعد توقف كان منه اي توقف من
حيوة فاطمة وهي ستة اشهر في الاصح روي ان فاطمة سالت من ابي بكر ميراثها من رسول الله وما
افاء الله عليه في المدينة ومنعها ابو بكر فقال قال عم انا معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ثم
رجع نكتة بينها وبين ابي بكر حتى لم تكلمه مدة حيوتها كما زعمت الشيعة زعموا ان النبي عم قال لعلي انت
الخليفة من بعدي فقال عم انه امام المتقين وقائد الغرة قوله المحجلين وغير ذلك من الاخبار

والكل مدفوع لانه لو كان في حقه نص صريح فكتمه جمهور الصحابة لكان الكل ظالما وكان النبي بريئا من ان
يتخذ الظلمة صحابة وانكار الادلة وايضا كيف يتصور كتمه في البلوى العام حين تشاجر كبار الصحابة عند وفاة
النبي ولقد احسن من قال من الخلفاء العباسية وجدت اربعة في اربعة الزهد في المعتزلة والكذب
في الروافض والمروة في اصحاب الحديث وحب الرياسة في اصحاب الرأي قوله وعهد عثمان وقال الكتب
بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر آخر عهده من الدنيا واول عهده من العقبى فاني استخلفت عمر بن
الخطاب فان عدل فذاك ظني به وان جار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت فلا اعلم الغيب وسيعلم
الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون قوله ثم استشهد طعنه عبد غلام للمغيرة بن شعبة طعنه وهو في
الصلوة وحين علم بالموت جعل الخلافة شورى بين الستة فاجمعوا بعد دفن عمر فبايعوا لعثمان
قال وما وقع من المخالفات بين علي ومعاوية كان عن خطاء في الاجتهاد لشبهة هي ترك القصاص من
قتلة عثمان قال علي رضي الله عنه اخواننا بغوا علينا وليسوا كفارا ولا فسقة لما لهم من التاويل
قوله وادعاء كل من الروافض النص والحق ان لا نص اصلا لا عرف قبل بعث النبي لاصلاح الامة ولا
اصلح لهم من امام يقوم بحدود الشرع على الناس كافة فلم اهمله اجيب بان الترك التعيين ليس اهمالا
بل تفويض الامر الى اولي الالباب اقول يبقى الشبهة في تفويض اجل الامور اليهم مع تنصيصه بكل جليل
ودقيق ولعل الحكمة فيه انه لو نص لاحد ثم وجد في قلب البعض حرج منه لاختل دينه فالاهمال رحمة وما
ارسلناك الا رحمة للعالمين قوله والمسلمون لا بد لهم من امام وهو من له رياسة عامة في امور الدين والدنيا
بخلافة الرسول قال في المواقف مباحث الامامة عندنا من الفروع وانما ذكرت في خاتمة الكلام من حيث انها
واجبة عليه تعالى ام لا قوله هل يجب على الله آه ذهب الامامية بناء على انه لطف فيجب على الله رد عليهم بانه لو وجب
على الله لما خلا زمان من امام ظاهر جامع لشرائط الامامة اجيب بان وجود الامام لطف وتصرفه الظاهر لطف
آخر وانما عدم من جهة اساءة العباد وحيث نكروا نبوته قوله والمذهب انه يجب على الخلق سمعا فان قلت
قلت

قلت فيلزم اطلاق الامامة على ترك الواجب في اكثر الاعصار وهو باطل لقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة
قوله اجيب بان الضلال انما يلزم ان لو ترك عن قدرة واختيار آه اقول ان اريد بعدم القدرة
تسلط الجبابرة فيعجز كل واحد منهم لا يستلزم عجز المجموع عنه وان اريد بالعجز عدم من يجمع شرائط الامامة
فذلك سوء ظن للامامة فان العالم لا يخلو من الرجال قوله فالامر مشكل آه اذ يلزم ان يكون ميتتهم ميتة
جاهلية والاعتذار بالعجز غير تام قوله يخذ القائم عن ابن عباس قال انه لا تذهب الدنيا حتى يملك
العرب رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وعن ابي سعيد الخدري قال قال عم المهدي مني اجلى
الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين فذهب العلماء الى
انه امام عادل من اولاد فاطمة يخلقه الله تعالى متى يشاء لنصرة الدين واما قوله عم لا مهدي الا عيسى بن
مريم فلا يبعد ان يحمل على الهداية الى هلاك دجال قوله يحتج به الانصار حين قال الانصار منا امير ومنكم
امير قوله لم يخالف فيه الا الخوارج وهم الذين خرجوا على علي حين يصالح مع معاوية وترك الحراب احتجوا
بقوله عم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع اجيب بان ذلك في غير الامام من الحكام جمعا بين
الادلة قوله اي سلما ذراعا فلا ذكرا بالقافية الاوصاف الاربع مع العدالة شرط للامامة اجماعا
والجمهور على انه شرط ايضا ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع وذا راي لتدبير الحرب وشجاعا
ليحفظ دار الاسلام اقول يمكن ادرج الاخيرين في العدالة لان الجبان وغير المدبر عاجز عن العدل
فلم يمكن خلافهم الا في الاجتهاد واشتراطه غير جدا قوله ولا ينعزل الامام بالفسق كاخذ الرشوة
او الزنا او شرب الخمر لا باس بالدخول في القضاء لمن يثق بنفسه لانه فرض كفاية لكونه امر بمعروف وكره
الدخول لمن يخاف العجز وقيل كره الدخول باختيار ولو وثق بنفسه لقوله عم من جعل على القضاء
فكانما ذبح بغير سكين والصحيح ان الدخول فيه رخصة طمعا للعدل والترك عزيمة الا اذا تعين
له القضاء فيفترض عليه التقلد صيانة لحقوق العباد كذا في الهداية وفي شرحه لو كان في البلد

امثال فامتنع كل منهم عن القضاء اغوان كان السلطان بحيث لا ينفصل بينهم والا فلا قوله خلف كل
بر بفتح الباء صفة بمعنى المحسن وبكسرها مصدر بمعنى الاحسان قوله هذا اذا لم يؤد فان قلت هذا مستدرك
لان الكافر مستثنى بشرط الاسلام في الامامة قلت الاداء الى الكفر قد يكون بجريان الفاظ الكفر على لسانه
او اداء فعله اليه كما ثبت عليه وفي اطلاق الكافر عليه مساهلة فلذا قيل توضيحا على من بات من اهل
القبلة والفرق المرتقية الى ثلث وسبعين في الكتب وفي الخبر الصحيح كلهم من اهل القبلة وقد كفروا
بعضهم بعضا والحق ان لا يكفر احد منهم الا الزنادقة لقوله عم من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا
واكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله ولا تخفروا الله في ذمته وانما حسابه على الله قوله
والنبوة والامامة جعل مباحث الامامة من مقاصد الكلام وهي بالفروع اليق لوجوب نصب الامام على
الامة فالحق فيها بالكلام لشيوع الاعتقادات الفاسدة والتعصبات في باب الامامة كذا في
شرح المقاصد قوله ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه المد نصف الصاع والنصيف بمعنى النصف كالنصف بمعنى
الخمس والثمين بمعنى الثمن وقيل النصيف مكيال دون المد فالضمير على الاول للمد وعلى الثاني لاحد
قوله كقذف عائشة اي قذفها بالزنا كفر لورود النص القطعي على برائتها كقوله تعالى والذين يرمون
المحصنات المؤمنات الاية فانها نزلت في شان عائشة رض قوله تما تواتر معناه قال حجة الاسلام
لم يثبت اصلا ان يزيد قتل الحسين او امر بقتله او رضي به ولا يجوز نسبة مسلم الى كبيرة بلا تحقيق اقول
قد تواتر ان يزيد ارسل الجند على الحسين فقتلوه واهانوا اهل بيت النبي فيكون الملك امرا او
راضيا بما فعله جنده حتى عهد العقل فالقول بعدمه من حسن الظن لاهل القبلة قوله لعنة الله عليه
قيل لو سلم ان يزيد قتل الحسين لم يكفر لان قاتل عثمان لم يكفر مع كونه افضل من حسين اذ يكون
العقل مرتبة الانبياء ولو سلم انه كفر حين قتله فاللعن على الكافر المعين لا يصح فلعله تاب بعد ع
اقول تكفير قاتل الحسين ليس لقتل الصحابي بل لاهانة اهل بيت النبي عم ولم يوجد ذلك في عثمان

عثمان واما انه تاب بعده والتوبة على الظلم انما يكون بدفعه والاستغفار عنده وهم اصروا على ما فعلوا
الى انقراض عمرهم قوله بل يشهد بان المؤمن في الجنة فكذا اطفالهم عند الاكثرين ومنهم من توقف
فيهم لما روي ان النبي عم دعي الى جنازة صبي من الانصار فقالت عائشة طوبى لعصفور من
عصافير الجنة فقال عم او غير ذلك يا عائشة ان الله خلق الجنة وخلق النار وخلق لكل منهما اهلا
اجيب بان النهي عن الحكم على معين وهذا لا يقطع بان المؤمنين في الجنة بلا تعيين واحد منهم
وفيه بحث قوله والكافرين من اهل النار وكذا اطفالهم تبعا لهم وقيل هم في الجنة اذ لا الم لهم
اجيب بان الموت على صفة الكفر امارة الشقاوة الموجبة للنار وقيل هم في الاعراف وتوقف
طائفة فيهم قوله كون الولي افضل من النبي كفر فان قلت ورد في الحديث الصحيح انه قال عم ان
الله عبادا ليسوا بانبياء ولا شهداء يغبطهم النبيون والشهداء بقربهم ومقعدهم من الله ويلزمهم
كون الولي افضل من النبي اجيب عنه بان شان الانسان ان يتمنى ما رآه حسنا وان كان له
مثل ذلك او خير منه اقول لو تم الجواب فالشبهة قوية لظاهر الخبر الصحيح فينبغي ان لا يكفر المؤمن
بمثله بل غايته التخطئة قوله نعم قد يقع تردد قال بعض الصوفية الولاية افضل لانها تنبئ عن
القرب في الكرامة كما هو شان خواص الملك والنبي ينبئ عن الانبياء والتبليغ كما هو حال رسول
الملك الى الرعايا الا ان النبي افضل لجمعه بين الدرجتين اجيب بان النبوة تنبئ عن التبليغ خلاف الاجماع وحده
من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة الجانبين فلا يتصور للاغير النبي وان قويت ولاية النبي
والتصون عن غاية الكمال لان علامة غاية مثل مرتبة النبوة نعم قد يقع تردد واختلاف في ان
نبوة النبي افضل لملاحظة الجهتين فيها ام ولايتها لكونها على غاية الكمال او لبقائها الى قيام الساعة
بخلاف النبوة لانها متعلقة بمصلحة الوقت فلها حسم كذا في المقاصد وههنا ابحاث تركناه
مخافة الاطناب قوله ما دام عاقلا بالغا يشير الى ان العبد ربما يحصل له انجذاب الى عالم القدس

فيستغرق فی ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم فيخل بالتكاليف وهم المسمّون مجانين
العقلاء والانبياء مع ان استغراقهم اكمل لا يخلّون بادنى طاعة لكمال قوتهم القدسية قوله فمعناه
انه عفی وقيل معناه اذا احبّ الله عبدًا اناب عليه فلا يضرّ الذنوب الماضية اقول يمكن ان يراد بعدم
حذرها كونها مغفورة لما روی فی الحديث الصحيح ان حاطب بن بلتعة ارسل كتابا الى اهل مكة
واخبرهم بان النبی عم سيغزوهم فارسل النبی عم عليا ليأخذ الكتاب من رسوله فی الطريق فما اخذ
فقال عمر يا رسول الله دعنی اضرب عنق هذا المنافق فقال عم يا ابن خطاب ما يدريك لعل الله
قد اطلع على هذه العصابة من اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم فعلم منه ان العبد قد
يبلغ بالعمل الصالح درجة يغفو الله تعالى كل ما اتى به من المعصية سوى الكفر وهذا ليس باباحة ولا سقوط
تكليف اذ لا ذنب عندهما ولا مغفرة لكن هذا مزلقة لكم زلت فيه اقدام السالكين ووقعت فی اودية
الاباحة مع الهالكين قوله فالعدول عنها الى معان ذهبت طائفة ان كل ما اخبر الله تعالى من الحور
والقصور والانهار والاشجار والاطعمة والجنة والنار والجحيم والسلاسل حق لكنها ليست
من جنس عالم الحس بل من عالم المثال كما قال بعض الحكماء وكفّرهم طائفة وعدّهم من الباطنية
اقول لو قالوا بالالتذاذ بنعيمها والتألم بجحيمها التذاذ عالم الحس وتألمه بل اقوى منه فليس ذلك
بعدول عن الظاهر بالكلية اذ لم ينقل عن الصحابة والتابعين البحث عن كيفية الجنة والنار
انها من جنس هذا العالم ام لا فغايته انهم التخطئة لا التكفير قوله فيها اشارات خفية اعترض
عليه بان استعمال الفاظ القرآن فی المعانی الظاهرة والباطنة اما بالاشتراك لفظا او بطريق الحقيقة
والمجاز والاول لا يجوز عند الحنفية والثانی لا يصح اتفاقا اجيب بانها تشير الى المعانی الباطنة بلا استعمال
اللفظ فيها اقول لا شك ان المعانی الباطنة قصد تعبيرها لاهلها واريد امتثالهم باوامرها ونواهيها
ولا معنى لاستعمال اللفظ فی المعنى الا هذا فالحق ان يقال بجواز استعمال اللفظ فی المعانی المتخالفة بالنسبة

بالنسبة الى الاشخاص المتخالفة فيخاطب كل شخص بما يناسب رتبته فاهل النفس لظواهر الصلوات
والزكوات واهل القلب والروح والسر بما يناسب مراتبهم من الظاهر والباطن قوله يمكن
التطبيق بينهما كما اشير بقوله تعالى الذی جعل لكم الارض فراشا مع ما يراد من ظاهره الى كمال خلقه
الانسان فمثل البدن بالارض والنفس بالسماء والعقل بالماء والفضائل العلمية والعملية الحاصلة
باستعمال العقل والقوى بالثمرات واشير ايضا بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى مع ما يفهم من
ظاهره الى الاستيلاء والسلطنة على القلب المؤمن فلا يذكر على شیء الا ويذكر الله معه وقبول امر الى ان
يتجلى باخلاق الله فيدرك الخلق بعين الحق والحق بعين الخلق قوله والاستهزاء على الشريعة
والقياس ان يقال بالشريعة لكن قصدان المستهزئ مستعل عليها استهزئ به قوله بان يكون حرمته
لعينه كالمغصوب والمسروق للغاصب والسارق وكذا قيل اقول هذا مشكل فان استحلال
ما ثبت حرمته بدليل قطعی تكذيب الشرع وموجب كفر وفاقا اللهم الا ان يؤول بان ذاته حلال
وانما لزمت الحرمة من صفته كالغصب والسرقة قوله اما لو قال الحرام هذا حلال اقول اما ان
يؤول بهذا بما ذكرناه آنفا او يؤول بانه حلال للشارع حيث شراه ولم يعلم حرمته لكن على الاول
يجب تخصيص الاستحلال بالحرام لعينه قوله لا يكفر هذا هو الصحيح لان قوله تعالى فاعتزلوا النساء الا
المحيض وان كان صريحا فی النهی لكنه معلل بالاذى كما قال قل هو اذى فالنهی بسبب الجواز لا يفيد
الحرمة القطعية كما بين فی الاصول قوله وفی استحلال المعصية منع المسئلة مع ما قبلها من
المسائل من فروع استحلال المعصية وعدمه وكله ظاهر سوى التمنی فانه فی حكم الاستحلال وهذا
يدل على انه اذا لم يكن عن استخفاف بل بما يستحق عليه لا يكفر كذا فی بعض الفتاوی اقول اذا تمنى
عدم النبی فقد خرج عن الحكمة كتمنی عدم حرمة الزنا فينبغی ان يكفر وايضا تمنی عدم النبی يتضمن
عدم ما شرعه وهو كفر كما مر قوله لو ضحك على وجه الرضاء ولو كان كلاما عجيبا يضحك السامع فلا يكفر

كذا في الفتاوى قوله لتبين زوجها والفتوى على انها لا تبين بالكفر لئلا تتخذ طريق للبينونة قوله
او بغير طهارة متعمدا وان كان لطهارة في الواقع ولو فات الحاجة الى الصلوة فصلى حياء من علم
الطهارة قيل لا يكفر وينبغي لمن يحفظ الايمان لا يقصد بارتكاب الصلوة ولو صلى في ثوب نجس ولو
واجد للطاهر يكفر وفي كل من هذه المسائل خلاف والجمهور على انه لا يكفر احد من اهل القبلة قال
في المقاصد ان الذين اتفقوا على ضروريات الاسلام كحدوث الاجسام وحشر الاجساد وما اشبه
ذلك والا فلا نزاع في كفر اهل القبلة لو اعتقد قدم العالم ونفى الحشر وان واظب على الطاعات اقول
المفهوم منه انه لو اعتقد قدم العالم لكن لا ينفي حشر الاجساد وامور الآخرة ان لا يكفر وايضا الظاهر
ان الصحابة لم يبحثوا عن قدم العالم وحدوثه كما لم يبحثوا عن جميع صفاته او الحق مع اهل المقاصد
وحدوث العالم من المبادي بل كان حالهم مستغرقة في عبودية الصانع واظهار دينه فلم يبالوا
بكيفية الصنع سوى العلم بان له صانعا قادرا اقول وامثال هذا مشكل حل اشكال ان القائل
ليس بواحد فان من قال لا يكفر اهل القبلة لم يكفر احدا منهم الا الزنادقة ومن قال لان التي اختلف
فيها اهل القبلة لم يبحث النبي عن اعتقاد المسلم فيها ولا التابعون فالخطاء فيها لا ينافي حقيقة
الاسلام وان كفر بعضهم بعضا كما كفروا المعتزلة لقولهم بثبوت المعدوم الممكن لانه يستلزم ازلية وجود
الاشياء بلا فاعل اجيب بان لزوم الكفر ليس بكفر بل التزامه وكفروا المجسمة بجهلهم بالله وكونهم عابدا
لغير الله بل يعتقد مع الله العالم القادر لا يجوز عليه والجهل بانه من بعض الوجوه لا يضر كذا في
المواقف قوله والمنجم اذا ادعى اقول دعوى المنجم انما هو بعلامة الاتصالات الكوكبية والهالة القمر
من جملة العالم للمطر وسببه الحوادث الارضية الى الاتصالات الفلكية مما نطق به الكتاب السماوي
حيث قال الله الذي سخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه ان في ذلك الآية لقوم يتفكرون
قوله الا باعلام منه والنصوص تدل على انه تعالى متفرد بعلم الغيب كليا كقوله تعالى لا يعلم الغيب الا الله

الله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو قوله وسبب تخصيص الخمس في قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة
ان رجلا اتى النبي فسأله عنها فنزلت ممكن لما رأوا ان كثيرا من الاولياء يطلع الغيب من هذه الخمس
او غيرها حملوا الآية على ان يعلمها بذاته الا الله ولا بد عليه ان كل علم كذلك لان اسبابا قدر عليه
الله قد جعل ملكا للعبد فعلم العبد بها بعد تعلمها بذاته قوله المعدوم الممكن ليس بثابت قالت المعتزلة
المعدوم الممكن ثابت في الازل ثبوتا لا يترتب عليه الآثار ولا يلزم قدم الاشياء ولا امتناع خلق
الباري تعالى لها لان الموصوف بالعدم والمخلوقية هو الوجود والذي يترتب عليه الآثار لكن يرد
عليهم ان ثبوت الشيء في الخارج بلا ترتب آثار عليه غير معقول بل المعقول ثبوته كذلك في الذهن
وهم لا يقولون به اقول لما جوز ثبوت الانسان في الذهن ثبوتا لا يترتب عليه الآثار لم لا يجوز ثبوتها
في الاعيان بنوع آخر من الثبوت لا يترتب عليها آثارها كمثل الحكماء مثلا فيتحد ماهيته الانسان
في الوجودات مع تخالفها لكن القول باستفنا ذلك الثبوت مع هذا مشكل فلعلهم يقولوا بذلك
قوله تمسكا بان القضايا لا يتبدل جوابه ان يتعلق الرحمة بالدعاء او الصدقة من القضاء ايضا
فلا يتبدل فان كل قدر قد يجري على اسباب كما تراه في امر الحرب واللبس وغيرهما والدعاء من جملة الاسباب
قوله ولنا ما ورد من الادلة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه امر بالصلوة على النبي فيجيء في العم
مرة او كلما جرى ذكره على اختلاف بينهم ثم الدعاء بالصلوة مختص بالانبياء وعلى غيرهم تبعيتهم
ولا يشكل عليه قوله تعالى هو الذي يصلي عليكم وملائكته وقوله عم اللهم صل على آل ابي اوفى لان الصلوة
حق النبي والله وليه فله ان يصرف في حقه الى من شاء قوله ادعوني استجب لكم ولا يفهم منه ان كل دعاء
يستجاب فانه تعالى قال فاذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعى في قوله
عبادي يخرج عباد الشيطان كقوله تعالى الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان وعباد
الرحمن هم الذين يمشون في الارض هونا واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما وقوله اذا دعان

يخرج من لا يدعو وهو نطق انه يدعو قال تعالى وان يدعون الا شيطانا مريدا قوله صدق النية
لا بد فيها فتور وخلوص الطوية ان يتجرد الى نية على سواها وتمام الخلوص ان يتجرد العبد عن الارادة
بالكلية فيتجلى فيه ارادة الحق فيقع كلما اراده لانه مراد الحق وهذه مراتب لا يناسب العبد بعضها
قوله لقوله تعالى حكاية فلعل النكتة لاجابة دعاء الكافر بقوله بان قضاء مراده ليس اجابة له بل فيه
مصلحة كالابتلاء او ابتلاء عباد الله قوله وهي لعمه يلس ولقوله تعالى فيكشف ما يدعون اليه
ان شاء في خطاب المشركين فيه تنبيه على ان المانع من الاجابة من جهة العباد وانه تعالى قد يجيب
مع وجود المانع ان شاء احيانا فان اجابة الجواد لا لغرض للداعي لا يتوقف على دعائه منه بل اذا
راه يدعوه يرحمه ويجيبه وكون دعائه ضلالا معناه كونه وبالا عليه في الدنيا او الآخرة قوله
فذكر الدخان فقيل ما الدخان يا رسول الله فتلا قوله تعالى فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين
وقال يملأ ما بين المشرق والمغرب ويمكث اربعين يوما وليلة وعن ابن مسعود ان
الدخان قد مضت وهي قحط اصاب اهل مكة حتى اكلوا جيف الكلاب قوله والدجال
معناه الكذاب او السحار قيل ولد في زمن النبي عم يدل عليه حديث [illegible] ثم الرازي وقيل
يولد في آخر الزمان قال عم الدجال يخرج من ارض المشرق يقال لها خراسان وقال عم يتبع الدجال
من امتي سبعون الفا عليهم السيجان اي الطيالسة الخضر اقول لعل المراد به اهل الدعوة على ما قال
يتبع الدجال من يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة قوله والدابة قيل هي الجساسة
الدجال لا يدري قبلها من دبرها من كثرة الشعر وقيل هي دابة على راس ثور وعين خنزير واذن
فيل وقرن ايل [illegible] وصدر اسد ولون نمر وخاصرة هر وذنب كبش وقوائم بعير وما بين
المفصلين اثنا عشر ذراعا بذراع آدم وعن علي انها تخرج ثلاثة ايام والناس ينظرون الا ثلثها وروى
انها تخرج من الصفا معها عصا موسى وخاتم سليمان فتضرب المؤمن بعصاه فتكتب بين عينيه

مؤمن وتسم الكافر بالخاتم فيكتب كافر قوله وطلوع الشمس من مغربها في الخبر الصحيح قال
عم ان للتوبة بابا عرضه مسيرة سبعين سنة وانه لا يغلق حتى تطلع الشمس من مغربها قال
بعض المحققين باب التوبة كناية عن عمر المؤمن اختصاصه بسبعين اشارة الى قوله عم اعمار
امتي ما بين الستين الى سبعين وذكر العرض لانه اول من الطول وللانسان اصل جسماني
منشاه في هذا العالم واصل روحاني منشاه في عالم الآخرة والاول عرض والثاني طول و
غلق بابه كناية عن انتهاء عمره واليه اشار عم ان الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر وطلوع
الشمس من مغربها كناية عن مفارقة الروح من البدن فانه قد غرب من البدن وانقطع عنه
واحكامه فاذا مات طلع من حيث غرب قوله ونزول عيسى من السماء عند المنارة البيضاء
في شرقي دمشق وفي الحديث تمكث عيسى في الارض بعد قتل دجال سبع سنين وليس بين اثنين
عداوة ثم يرسل الله ريحا باردا من قبل الشام فلا يبقى على الارض احد في قلبه مثقال ذرة
من خير الا قبضته فيبقى شرار الناس فامرهم الشيطان بعبادة الاوثان وهذا قال عم لا تقوم
الساعة تقول الله الله قوله ويأجوج ومأجوج كعمران معادهما اسم الاول دون الثاني وهم قوم
لا يحصى من اولاد يافث بن نوح لا يموت الرجل منهم الا وينظر منهم الف وكم حمله فبعضهم في طول
خمسين ذراعا وبعضهم في غاية القصر يحرقون ويعادهم بالشام وساقتهم بخراسان ولا يقدرون
على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس ثم يهلكهم الله جميعا وخروجهم يكون بعد خروج الدجال
وقتل عيسى اياه قوله ولعل ذلك نارا وله بعض بعينه الادراك واولا خروج الدجال بظهور الشر
والفساد ونزول عيسى باندفاع ذلك وظهور الخير والصلاح قال الحكماء طلوع الشمس من مغربها
تحت تأويلها بانعكاس الامور وجريانها على عكس ما ينبغي اقول حملها على هذه المعاني مع
ارادة ظاهرها من محض العرفان كما مر والمانع ظاهر يعني لعل العاطف قوله في السائل الشرع عند الرغبة

وأما المسائل الاعتقادية فلا يتصور فيها اصابة المحققين قوله الا ان لا يكون لله تعالى حكم معين
لا يقال اذا لم يكن له تعالى حكم قبل الاجتهاد كان حكمه حادثا وقد مر ان حكمه خطابه الازلي والقول بحدوث
تعلقه لا يفيد اذ لا حكم قبل الاجتهاد حتى يحدث تعلقه جوابه انه تعالى يعلم في الازل ما ادى اليه راي المجتهد
فيحكم به فحكمه الازلي تابع للاجتهاد الحادث ولا يستحيل ذلك فيمن يعلم العواقب قوله نفهمناها سليمان
وقيل كان حكماهما بالوحي لكن نسخ وحي داود بسليمان فح لا يكون حجة لما نحن فيه قوله لزم اتصاف
الفعل الواحد بالمتنافيين قيل لا نم امتناع ذلك بالنسبة الى شخص كما في اختلاف احكام الرسل بالنسبة
الى اقوام شتى فان نبينا وان بعث الى كافة الناس لكن يجوز ان يبعث اليهم باحكام مختلفة
يؤيده قوله عم علماء امتي كانبياء بني اسرائيل قوله الاول ان اسجدوا الملائكة هذا اذا كان الملائكة كلهم
كما هو الظاهر من الجمع الموكد بالتأكيد اما اذا كان المامور ملائكة الارض كما قيل فلا يثبت افضلية آدم على
الملائكة كلهم اقول يرد عليه ان التكليف يختلف حسب اختلاف المصالح والازمان ولذا اختلف
ووقع الناسخ والمنسوخ فلعل المصلحة عند خلافة آدم سجود الملائكة له وفي زمان آدم عكسه وعدمه
يؤيده ان الحكمة في الامر بالسجود ليعلم الله على ما روي في التفاسير اظهار ما في قلوبهم من الاختلاف
الدوية او المرضية كالكبر والحسد وكالاعتقاد والتسليم وذلك انما يظهر بامر الافضل او المساوي
بالسجود قوله اي التقصير منه الى تفضيل آدم تعالى حسب رتبة علمه الامر بسجودهم له فلا يرد ان للملائكة اسعاف
علم الاسماء اي بها عدوا من اللوح وفضلوا بالبحار في الانظار المتوالية في الازمنة المتطاولة
اقول يرد عليه ان تفضيل آدم لجهة علمه وان كان لهم فضايل لا يدل على تفضيله من كل وجه لعل
ما ذكرنا مع الاظهار كمال العباد كان داعيا لتفضيل آدم لجهة علمه وان
كان لهم فضايل او فوق فضيلة آدم
تمت هذه الحاشية في اليوم الـ
والعشرين من شهر رمضان
من سنة ١٠
وهذا غايته
في
...

